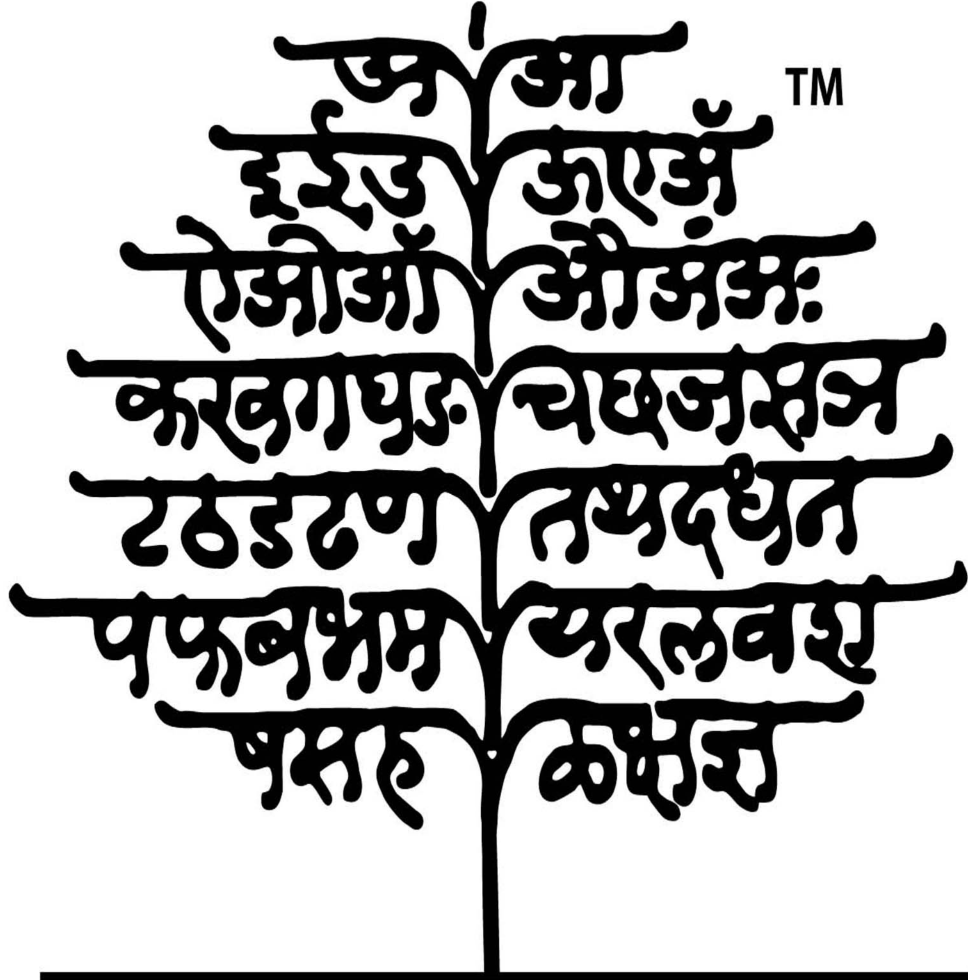


मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०१४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३५
ऑगस्ट १९८२
अंक ११

नवभारत



अनुक्रमणिका





महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक



नवभारत



वर्ष ३५ । अंक ११ । ऑगस्ट १९८२
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

निवेदन

दिनांक १ ऑक्टोबर १९८२ पासून 'नवभारत' मासिकाची वार्षिक वर्गणी रु. ३०/– (तीस रुपये) एवढी करण्यात आली आहे आणि फुटकळ अंकाची किंमत रु. ४/– (चार रुपये) करण्यात आली आहे. झपाट्याने वाढणाऱ्या महागाईच्या ह्या काळात 'नवभारत' मासिकामुळे प्राज्ञपाठशाळा मंडळाला येणारा तोटा निदान सह्य असावा ह्यासाठी आवश्यक असलेली ही किमान वाढ आहे. ही गोष्ट ध्यानात धरून मासिकाचे वाचक आणि हितचिंतक 'नवभारता'ला असलेला आपला आश्रय पूर्वीप्रमाणेच चालू ठेवतील असा विश्वास आहे.

संपादक

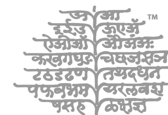
अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :
मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दि प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका







नवभारत

ऑगस्ट १९८२

अनुक्रम

लेखक-परिचय

★ **म. अ. मेहेंदळे :** डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स ह्या 'संस्कृत कोशा'चे सह-प्रमुख संपादक (जॉइंट जनरल एडिटर), डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११ ००६. ★ **अ. ना. ठाकूर :** मराठी विश्वकोशात भूविज्ञान, धातुविज्ञान, वातावरणविज्ञान इ. विषयांचे संपादक, वाई–४१२ ८०३. ★ **रा. चिं. ढेरे :** धर्म, संस्कृती, साहित्य या क्षेत्रांतील एक अग्रगण्य, व्यासंगी संशोधक; ७७ शनिवार पेठ, पुणे–४११ ०३०. ★ **दे. व्यं. चौहान :** इतिहासाचे व फार्सी–उर्दूचे अभ्यासक; भूतपूर्व सदस्य, महाराष्ट्र राज्य लोकसेवा आयोग; सदस्य, मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ; मु. पो. आशीव–४१३ ५२०. (ता. औसा, जि. उस्मानाबाद) ★ **मधु कुलकर्णी :** प्राचार्य व मराठीचे विभागप्रमुख, विश्वासराव नाईक महाविद्यालय, शिराळा (जि. सांगली); कृष्णकुंज, इस्लामपूर (जि. सांगली). ★ **सु. र. देशपांडे :** मराठी विश्वकोशात इतिहास, राज्यशास्त्र, पुरातत्त्वविद्या इ. विषयांचे संपादक, वाई–४१२ ८०३. ★ **विजयकुमार फरांदे :** किसन वीर कला, वाणिज्य व विज्ञान महाविद्यालय, वाई येथे अर्थशास्त्राचे प्राध्यापक, वाई–४१२ ८०३. ★ **रुकसाना शेख :** मराठी विश्वकोशात अभ्यागत संपादक, वाई–४१२८०३. ★ **अ. वि. प्रभुणे :** वैद्यकीय व्यावसायिक, सुकृत, रविवार पेठ, वाई.

संपादकीय

मराठी वैचारिक साहित्य

वैचारिक विषयांवर मराठीत जे लिखाण करण्यात येते ते सामान्यपणे क्लिष्ट असते अशी तक्रार नेहमी ऐकू येते. ही तक्रार मांडणारा एक ठरीव विनोद असा, की लेखकाला 'तुम्ही हे जे लिहिले आहे त्याचे मराठीत भाषांतर करा' अशी विनंती करणे. ह्या तक्रारीपासून बचाव करण्याची पद्धतही आता ठरली आहे. लेखक नम्र असेल तर "माझा विषयच क्लिष्ट, म्हणजे गुंतागुंतीचा आहे, त्याची मांडणी करण्यासाठी अनेक पारिभाषिक शब्द बनवून वापरावे लागतात, तेव्हा त्याच्याविषयीचे लेखन थोडेफार क्लिष्ट होणारच, माझा नाइलाज आहे." अशी अजीजी तो करतो. तो उद्धट असेल तर "गंभीर वैचारिक लिखाणात तुम्हाला रस नाही. काऊ-चिऊच्या गोष्टी वाचण्यापलीकडे तुमच्या बुद्धीची झेप नाही किंवा ताकद नाही, तुम्हाला हे लिखाण रूक्ष, क्लिष्ट वगैरे वाटणारच" असे ठणकावून सांगतो. ह्या आक्रमक पवित्र्याला मिळणारे नेहमीचे प्रत्युत्तर असे, की "ह्याच विषयावरचे इंग्रजी लिखाण आम्हाला छान समजते, ते आम्ही आवडीने, रंगून जाऊन वाचतो, त्यात विषयाची मांडणी सरळ, सोप्या भाषेत केलेली असते, मधूनमधून विनोदाचा शिडकावा केलेला असतो, आणि हा इंग्रजी लेखक तर तुमच्यापेक्षा अधिक मातब्बर विद्वान आहे", इ. हा बिनतोड युक्तिवाद आहे; कारण रसेल किंवा केन्स किंवा टॉय्न्बी किंवा गॉल्ब्रेथ यांचा निर्देश झाल्यावर मराठी विचारवंताला गप्प राहण्यापलीकडे मार्ग नसतो. कुठे ते आणि कुठे आपण? तरीसुद्धा स्वाभिमान थोडाफार टिकवून धरण्यासाठी तो पुटपुटू शकेल, की "टी. एस्. एलिअट किंवा टॉमस मान किंवा आय्नेस्को यांच्या तोडीचे ललित लेखक तरी मराठीत कुठे आहेत?" इ.

हे घरगुती भांडण बाजूला सारले तरी ही फारशी समाधानकारक स्थिती नाही हे मान्य करावे लागेल. वैचारिक विषयांवर लिहिणारा एखादा विशिष्ट मराठी लेखक क्लिष्टपणे लिहितो असे असेल तर ते त्याचे वैयक्तिक वैगुण्य ठरेल. पण वैचारिक विषयांवरील सर्वसाधारण मराठी लिखाण क्लिष्ट असते अशी वस्तुस्थिती असेल तर तिच्याविषयी अधिक खोलात जाऊन विचार करावा लागेल. चांगली शैली म्हणजे कोणत्या प्रकारची शैली याविषयी चुकीची कल्पना मराठी लेखकाच्या मनात घर करून राहिल्यामुळे असे होते का?

या संबंधात अनेकदा मिळणारा एक सल्ला असा, की आपण जसे बोलतो तसेच लिहावे, आपण लिहायला बसलो आहोत म्हणून औपचारिकपणाच्या वृत्तीने स्वतःला अवघडून घेऊ नये, बोलण्याची भाषा प्राकृत, रांगडी असते तर लिहिण्याची भाषा सुसंस्कृत, उन्नत असली पाहिजे असा भेद करू नये, नेहमीच्या भाषेत जे शब्द प्रचलित म्हणजे चालू असतील तेच लिहिण्याच्या भाषेत वापरावे, मोकळेपणे लिहावे, इत्यादी. हा योग्य आणि उपयुक्त सल्ला आहे. पण त्याप्रमाणे वागताना तारतम्य वापरावे लागेल.

बोलण्याची भाषा हीच लिहिण्याची भाषा असावी असे म्हणताना कोण बोलत आहे, कशाविषयी बोलत आहे, कोणत्या प्रसंगी बोलत आहे ह्याचाही विचार मनात बाळगावा लागेल. वरील सल्ल्याचा विस्तार करून असे म्हणावे लागेल, की "आपण एऱ्हवीच्या जीवनात जसे बोलतो तसेच (शक्य तो) सर्व प्रसंगी बोलावे. हे काही खास प्रसंग आहेत– उदा. ही सभा आहे किंवा हा समारंभ आहे– म्हणून येथे खास प्रकारची भाषा, औपचारिक भाषा, शिष्टमान्य भाषा वापरली पाहिजे असे मानू

नये हा सल्लाही योग्य आहे. जीवनाच्या सर्व क्षेत्रांत अधिक सहजपणा, मोकळेपणा, अनौपचारिकपणा येणे इष्ट ठरेल यात शंका नाही.

तरीही बोलण्याच्या भाषेचे, म्हणजे सहजपणे वापरल्या जाणाऱ्या भाषेचे स्वरूप मुक्रर करताना कोण बोलत आहे आणि तो कशाविषयी बोलत आहे ह्या गोष्टी ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. डॉ. जॉन्सनच नव्हे तर त्याच्या क्लबातले सर्व सभासद एकमेकांशी शिळोप्याच्या गप्पा मारताना जी वाक्ये उच्चारीत ती कुणी टिपून घेतली असती तर त्याला ती भारदस्त निबंधात प्रविष्ट करता आली असती, म्हणजे घुसडून देता आली असती आणि त्याच्यात ती शोभून दिसली असती. पण डॉ. जॉन्सन कशाला ? एलिझबेथ बेनेटने डार्सीची कानउघाडणी करण्यासाठी जे लांबलचक भाषण केले, त्यातील एक वाक्य– ज्याचा डार्सीला विशेष त्रास झाला, ते असे होते : " You are mistaken, Mr. Darcy, if you suppose that the mode of your declaration affected me in any other way, than as it spared me the concern which I might have felt in refusing you, had you behaved in a more gentleman-like manner." जी बाई हे ' जर-तर ' मोडणीचे वाक्य सुरळितपणे उच्चारू शकते, ती ॲरिस्टॉटलचे तर्कशास्त्र शिकली नसली तरी तिने ते आत्मसात केले आहे असे म्हणावे लागेल.

एलिझबेथ ही शाळेत जाऊन शिकलेली बाई किंवा मुलगी नव्हती. तिला अर्थात ती जन्टलमनची मुलगी असल्यामुळे खाजगी शिक्षिकेने वाचायला, लिहायला शिकविले होते. पण ती विदुषी नव्हती. विदुषी असण्याचा आव आणणे तर सोडाच, पण विदुषी बनण्याचा प्रयत्न करणेही तिला आचरटपणाचे वाटले असते. तिच्या काळातील तिच्या सामाजिक वर्गाच्या मताने जो मूलभूत नैतिक गुण होता– तो म्हणजे तारतम्यबुद्धी, सर्व गोष्टींच्या मर्यादा ओळखून त्या पाळणे, ' विवेकशीलता ', इ.– तो तिच्या अंगी पुरेपूर होता आणि म्हणून ती कधी विदुषी बनली नसती; पण जन्टलमनच्या मुलीला आवश्यक असतील आणि साजून दिसतील अशा विषयांवरील पुस्तकांचे वाचन योग्य मर्यादेत तिने केले असणार.

डॉ. जॉन्सन किंवा एलिझबेथ बेनेट ज्या सामाजिक वर्गातील होती त्याचे एका विशिष्ट बौद्धिक संस्कृतीवर पोषण झाले होते. ग्रीक आणि विशेषतः लॅटिन अभिजात साहित्य, ख्रिस्ती धर्मशास्त्र व नीतिशास्त्र, ' आधुनिक ' पाखंडी, संशयवादी सामाजिक तत्त्वज्ञान, विवेकवाद, ' आधुनिक ' भाषांतील साहित्य इ. ह्या संस्कृतीचे घटक होते. ह्या वर्गाचे बोलणे ह्या संस्कृतीने घडविलेले होते; कारण त्यांचे विचार, ' दृष्टिकोण ' तिने घडविलेले होते.

कृष्णशास्त्री चिपळूणकर जेव्हा आपल्या शास्त्रीमित्रांशी संवाद करीत, तेव्हा त्याच्यात अनेक रंगेल कथा चविष्टपणे एकमेकांना संस्कृतप्रचुर भाषेत सांगितल्या जात असणार असा तर्क करता येतो. आज जर असा एखादा संवाद लिखित स्वरूपात एखाद्याच्या हाती लागला आणि त्याने तो प्रसिद्ध केला तर त्यातील शब्दांचा आणि त्यांनी ध्वनित केलेल्या गोष्टींचा अर्थ स्पष्ट करण्यासाठी त्याला अनेक तळटीपा द्याव्या लागतील. संस्कृतमधील व्याकरणशास्त्र, न्याय इ. दर्शने, महाकाव्ये, गंमतीदार श्लोक, ह्यांचा पुरेसा परिचय असल्याशिवाय ह्या संवादातील मौज कुणाच्या ध्यानी येणार नाही. हा छापलेला संवाद क्लिष्ट वाटेल.

तेव्हा एका दृष्टीने बोलण्यात आणि लिहिण्यात नेहमीच सातत्य किंवा साधर्म्य असते. लिहिण्याची भाषा बोलण्याच्या भाषेहून वेगळ्या प्रकारची, भारदस्त, प्रौढ, शुद्ध इ. अशी असली पाहिजे असा जर दंडक असेल, तर विशिष्ट प्रसंगांच्या बोलण्यात किंवा विशिष्ट भूमिकांमधून होणाऱ्या बोलण्यात ही वैशिष्ट्ये आढळली पाहिजेत असाही दंडक असणार. आजची इंग्रजी (किंवा मराठी) लेखनशैली जर पूर्वीपेक्षा अधिक सुटसुटीत, ' अनौपचारिक ' आहे असे असेल तर इंग्रजी (किंवा मराठी)

अनुक्रमणिका

भाषिकांचे आजचे सामाजिक जीवन पूर्वीपेक्षा अधिक सुटसुटीत, अनौपचारिक झाले आहे असा त्याचा अर्थ होईल.

तेव्हा महत्त्वाचा प्रश्न आहे तो असा, की आजचे सुशिक्षित महाराष्ट्रीय एकमेकांशी कशा-विषयी बोलतात आणि कोणत्या प्रकारे, कोणत्या भाषेत बोलतात ? त्यांचे बोलणे ज्या बौद्धिक संस्कृतीने घडविलेले असेल तिला अनुसरून त्यांचे वैचारिक लिखाणही होईल.

ही बौद्धिक संस्कृती जर क्षीण असेल, तर हे लिखाण क्षीण असेल; पण मग बोलणेही क्षीण असेल. आता ही संस्कृती क्षीण आहे यात शंका नाही; पण पुढची आणि महत्त्वाची गोष्ट अशी, की ही दुभंगलेली संस्कृती आहे.

हा दुभंगलेपणा अर्थात वसाहतवादाचा वारसा आहे. तत्त्वज्ञान, भौतिक विज्ञान आणि तंत्रज्ञान, सामाजिक विचार, इतिहास, ललित साहित्य, कला यांची मिळून ही बौद्धिक संस्कृती बनते असे म्हणू या. आजची आपली जी बौद्धिक संस्कृती आहे– तिचा कस किंवा जोमदारपणा कसाही असो– ती 'आधुनिक' आहे. युरोपीय संस्कृतीमध्ये विकसित झालेली ती संस्कृती आहे किंवा युरोपीय संस्कृतीने धारण केलेले ते एक रूप आहे आणि त्याचा आपण स्वीकार केलेला आहे. परकीय बौद्धिक संस्कृती स्वीकारण्याने दुभंगलेपणा अटळपणे निर्माण होतो असे नाही; पण ज्या पद्धतीने परकीय बौद्धिक संस्कृती येथे स्थिरावली, तिच्यामुळे हा दुभंगलेपणा निर्माण झाला आहे.

आपल्या पारंपरिक बौद्धिक संस्कृतीची चिकित्सा करून तिच्यातील अपुरेपणा आणि दोष यांची जाणीव करून घेऊन वेगळी संस्कृती स्वीकारण्यात आली नाही. 'पारंपरिक' युरोपीय संस्कृती (उदा. स्कोलॅस्टिक तत्त्वज्ञान, ख्रिस्ती 'देवशास्त्र' आणि नैतिक–सामाजिक तत्त्वज्ञान) यांच्यांत आणि आधुनिक संस्कृती (उदा. 'वैज्ञानिक' विचारपद्धती, व्यक्तिवादी नैतिक–सामाजिक तत्त्वज्ञान इ.) यांच्यांतही एक दरा आहे. पण पारंपरिक युरोपीय बौद्धिक संस्कृतीवर जाणीवपूर्वक टीका करून आधुनिक बौद्धिक संस्कृती युरोपमध्ये घडविण्यात आली. ह्यामुळे पारंपरिक संस्कृतीचा आणि आधुनिक संस्कृतीचा सांधा युरोपमध्ये जुळून आला. ह्यापासून एक लाभ असा झाला, की आधुनिक बौद्धिक संस्कृतीत जो अपुरेपणा आणि ज्या विकृती जाणवत असतील त्यांच्यावर इलाज म्हणून पारंपरिक बौद्धिक संस्कृतीतील काही सत्त्वपूर्ण तत्त्वांचा सतत 'जीर्णोद्धार' युरोपीय संस्कृतीमध्ये होत राहिला. प्लेटो–ॲरिस्टॉटल केवळ इतिहासात जमा झाले नाहीत. ते नेहमीच समकालीन राहिले. उदा. मार्क्सवादात अंतर्भूत असलेल्या हेगेलवादामार्फत ॲरिस्टॉटलचे तत्त्वज्ञान आज मार्क्सवादी विचार-प्रणालीचा महत्त्वाचा घटक आहे.

पारंपरिक भारतीय बौद्धिक संस्कृती आणि आधुनिक बौद्धिक संस्कृती यांच्यांत वैचारिक झटा-पटी होऊन त्यांच्या पार्श्वभूमीवर आधुनिक संस्कृती स्वीकारली गेली असे घडले नाही. असे घडले असते तर पारंपरिक बौद्धिक संस्कृतीतील कोणती तत्त्वे आणि कोणती मूल्ये आजही टिकून राहतात याचा काही विवेक झाला असता. पारंपरिक बौद्धिक संस्कृती केवळ बाजूला सारली जाऊन आधुनिक संस्कृती स्वीकारण्यात आली. आपण नव्याने सुरवात केली असे झाले. पण ह्यामुळे आधुनिक संस्कृती स्वीकारण्यात आपली उपक्रमशीलता राहिली नाही. आपण 'स्वीकार' केला नाही, आपण केवळ 'ग्रहण' केले. पण ज्या काही ठिकाणी अशा झटापटी होऊन 'आधुनिकते'चा जाणीवपूर्वक स्वीकार करण्यात आला, त्या ठिकाणी त्या स्वीकारात चैतन्यशीलता आढळून येते. उदा. ब्राह्मसमाजाच्या आंदोलनात.

पारंपरिक भारतीय बौद्धिक संस्कृती आणि आधुनिक बौद्धिक संस्कृती यांच्यांत वैचारिक संघर्ष न होण्याचे एक महत्त्वाचे कारण असे, की ह्या संघर्षाची शक्यता जेव्हा निर्माण झाली तेव्हा भारतीय बौद्धिक संस्कृती एकांगी बनली होती. ती केवळ पुरोहितांची संस्कृती बनली होती. तिच्या स्वतःच्याच

परिभाषेत बोलायचें तर केवळ धर्म आणि मोक्ष ह्या पुरुषार्थांचे नियमन करणारी ती संस्कृती राहिली होती. काम आणि अर्थ हे तिच्या पकडीतून निसटले होते.

जर शास्त्री-पंडितांचा वर्ग आधुनिक संस्कृतीला सामोरा गेला असता तर पारंपरिक संस्कृतीशी झालेल्या वैचारिक संघर्षातून तावून सुलाखून निघालेले असे आधुनिक संस्कृतीचे एक रूप येथे निर्माण झाले असते आणि पारंपरिक संस्कृतीशी त्याचा सांधाही जुळू शकला असता. पण एवढा जोमदारपणा ह्या संस्कृतीत उरला नव्हता. आधुनिक संस्कृतीचे ग्रहण ब्रिटिशांनी निर्माण केलेल्या व्यावसायिक वर्गांनी केले आणि हे केवळ ग्राहक राहिले. भाषेच्या दृष्टीने पाहिले तर आधुनिक संस्कृतीची भारतातील भाषा इंग्रजी राहिली. पारंपरिक संस्कृतीचे माध्यम असलेल्या भाषेतून जर आधुनिक विचारांची चिकित्सा झाली असती तर आधुनिकतेचे माध्यम असलेली आपली स्वतःची भाषा निर्माण झाली असती. आज ती भाषा आपण नव्याने, इंग्रजीच्या नमुन्यावर घडविलेली आहे. मराठी शब्दांमागे इंग्रजी शब्द असतात. इंग्रजी शब्द सूचित करणे हे मराठी शब्दांचे एक प्रमुख कार्य असते. हे इंग्रजी शब्द परिचित असतात, व म्हणून सोपे असतात. मराठी शब्द क्लिष्ट असतात.

व्यावसायिक वर्ग हे केवळ ग्राहक तर होतेच; शिवाय ब्रिटिश साम्राज्याच्या आणि पाश्चात्त्य जगाच्या सीमेवर त्यांचे वसतिस्थान होते. आमच्या समाजाच्या केंद्रस्थानी ते होते; पण हे सार्वभौम केंद्र नव्हते. सार्वभौम केंद्र पश्चिमेत होते, आमचे केंद्र हे उपकेंद्र होते.

आमचा आधुनिक व्यावसायिक वर्ग आमच्याशी बोलत नव्हता. तो एकमेकांशी बोलत होता आणि आपल्या केंद्राशी बोलू पाहत होता. सर्वस्वी अशी स्थिती होती असे नाही. आधुनिक संस्कृती-मधील विमोचक आशय जोतिबांना, लोकहितवादींना, आगरकरांना भिडला होता. त्याच्यामधून जे बळ आपल्या समाजाला मिळू शकत होते ते टिळकांना समाजासाठी हवे होते. ह्या आशय वेगवेगळ्या मार्गांनी लोकांपर्यंत पोचविण्याचे कार्य ह्या पुढाऱ्यांनी केले. त्यांची भाषा क्लिष्ट नाही, ती सुबोध आहे. ते मराठीचे नवीन, आधुनिक रूप आहे.

पण हे प्रयत्न सैद्धांतिक पातळीपर्यंत, मूलभूत तत्त्वज्ञानाच्या पातळीपर्यंत कधी पोचले नाहीत. ह्या प्रयत्नांचा आधार घेऊन त्यांना पायाभूत असलेल्या संकल्पना आणि तत्त्वे मराठीत चोखपणे मांड-ण्याचे काम कुणी केले नाही. (' गीतारहस्य ' हाही ' शास्त्रीय ' ग्रंथ नाही, लोकांना एक वेगळा नैतिक दृष्टिकोण स्वीकारण्याचे आवाहन करणारा तो ग्रंथ आहे.) हे काम प्राध्यापकांचे, ' विचार-वंतां 'चे होते; पण हे व्यावसायिक वर्गातील होते, त्यांची दृष्टी पश्चिमेकडे होती.

सैद्धान्तिक, चिकित्सक, तत्त्वज्ञानात्मक विचार मांडण्याचे माध्यम ही भूमिका मराठीने आता-पर्यंत इतिहासात कधी वठविलेलीच नाही. असा विचार मांडणाऱ्या मराठी व्यक्ती एकमेकांशी संस्कृत-मधून बोलत किंवा इंग्रजीमधून बोलतात. वैचारिक क्षेत्रात मराठीला कधी सार्वभौमत्व लाभले नाही. ह्या परिस्थितीत मूलभूत विचार मांडणारे मराठी लेखन ' क्लिष्ट ' भासणे आणि असणे अटळ आहे. ही कोंडी कशी फुटू शकेल ? आपल्या सांस्कृतिक दुभंगलेपणातून बाहेर पडल्याशिवाय ती फुटणार नाही.

अनुक्रमणिका

गीताप्रवचनें

म. अ. मेहेंदळे

पूज्य विनोबांनी धुळ्याच्या कारावासात असताना आपल्या बरोबरच्या सत्याग्रह्यांना उद्देशून रविवार ता. २१–२–१९३२ ते रविवार ता. १९–६–१९३२ अशी, दर रविवारी एक ह्याप्रमाणे, गीतेच्या अठरा अध्यायांवर अठरा आठवडे प्रवचने केली. नंतर सानेगुरुजींनी ती लिहून काढली. तीच 'गीताप्रवचनें' ह्या नावाने गेली पन्नास वर्षे सर्व भारतात प्रसिद्धी पावली आहेत.

साने गुरुजींना लघुलिपी येत असण्याची शक्यता फार कमी. त्यांनी प्रवचनाच्या वेळी मुख्य-मुख्य मुद्दे बहुधा टिपून घेतले असतील, आणि प्रवचन संपताच त्या मुद्द्यांच्या आधारे प्रवचने लिहून काढली असतील. त्यामुळे प्रवचन जसे झाले तसेच्या तसेच, परंतु काहीसे साने गुरुजींच्या शैलीत, लेखरूप पावले असेल. ते लेखरूप विनोबांनी निश्चितच पाहिले असणार आणि त्यांना आवश्यक वाटली असेल तर काही दुरुस्तीही केली असणार. त्यामुळे आजचे प्रवचनांचे शब्दरूप पूर्णपणे विनोबांच्या संमतीचे आहे, असेच मानले पाहिजे. त्यात काही कमीजास्त, विसंगती असे क्वचित आढळले, तर त्याचे उत्तरदायित्व विनोबांवर आहे, सानेगुरुजींवर नाही.

'गीताप्रवचनां' ची सर्व भारतीय भाषांत भाषांतरे झाली आहेत. १९८० साली प्रसिद्ध झालेली मराठी आवृत्ती एकोणिसावी आहे, आणि सर्व भारतीय भाषांतील आवृत्त्या जमेस धरल्या तर आवृत्त्यांचा आकडा पावणेदोनशेवर जातो. एकट्या मराठी भाषेतच २,३०,५०० प्रती छापल्या गेल्या आहेत, आणि सर्व भाषांत मिळून सोळा लाखांवर प्रती वितरित झाल्या आहेत. भू-दान चळवळीच्या निमित्ताने ह्या पुस्तकाचा प्रसार गावोगाव झाला आणि त्या चळवळीला उपयुक्त असे वातावरण निर्माण झाले. विनोबा म्हणतात त्याप्रमाणे हे पुस्तक एकापरी भारतीय जनतेचे पुस्तक झाले आहे. एखाद्या लोकप्रिय कादंबरीलाही लाभत नाही असे श्रेय 'गीताप्रवचनां'ना लाभले आहे.

ह्याचे मुख्य कारण असे की, 'गीताप्रवचनें' ह्याचे स्वरूप व हेतू गीतेवरील इतर प्रसिद्ध पुस्तकांहून फार निराळे आहेत. एखाद्या टीकाकाराने गीतेचा प्रत्येक श्लोक त्याला समजला तसा समजावून देण्याचा प्रयत्न करावा असे 'गीताप्रवचनें' ह्याचे स्वरूप नाही. किंवा श्लोकाचा अर्थ समजावून सांगण्यासाठी नाना प्रकारच्या समर्पक दृष्टांतांची किंवा भारतीय ज्ञानसंपदेचे दर्शन घडविणाऱ्या टीपांची भर घालावी असेही ह्याचे स्वरूप नाही. गीताप्रवचने एखाद्या मठात, मंदिरात, किंवा अभ्यासिकेत लिहिली वा सांगितली नाहीत. 'गीताप्रवचनें' हे गीतेवर प्रतिश्लोक विवरण तर नाहीच, पण निदान गीतेतल्या बऱ्याचशा श्लोकांवर विवरण आहे असेही नाही. तसेच प्रत्येक अध्यायावरील प्रवचनात त्या अध्यायातल्या बऱ्याचशा श्लोकांना स्पर्श होऊन जातो असेही घडत नाही. प्रवचनांत पांडित्य नाही, की संस्कृत उताऱ्यांची रेलचेल नाही. थोडक्यात, सामान्यतः 'प्रवचन' म्हटले की ज्याची अपेक्षा आपण करतो ते ह्या पुस्तकात नाही.

'गीताप्रवचनें' ह्याचे स्वरूप काय आहे ते सांगताना असे 'नेति नेति' म्हणावे लागत असले, तरी ह्या पुस्तकाला मिळालेले अमाप यश त्याच्या स्वरूपातच आहे. विनोबांच्या शब्दांत सांगायचे, तर "गीतेप्रमाणें हीं प्रवचनें हि प्रत्यक्ष कर्म-क्षेत्रांत प्रगट झालीं आहेत. १९३२ सालीं धुळ्याच्या जेलमध्यें अनेक संत, महंत आणि सेवक गोळा झाले होते. त्यांच्या सेवेंत हीं रुजूं झालीं आहेत. त्यामुळें साहजिकच रोजच्या उपयोगाच्या गोष्टींची यांत चर्चा आहे. जीवनाशीं संबंध नसलेले कोणतेही वैचारिक वाद यांत आलेले नाहींत" ('दोन शब्द')

विनोबांची प्रवचने वाचून झाल्यावर त्यांच्या स्वरूपाविषयीची ही मर्यादा विनोबांनी पाळली आहे

असेच कोणीही म्हणेल. जीवनाभिमुखता, व्यवहारोपयोगिता हे ह्या पुस्तकाचे प्रमुख गुण आहेत. विनोबा म्हणतात : "गीता हा ग्रंथ सर्वसाधारण व्यावहारिक लोकांसाठी आहे, ही टिळकांची भूमिका मी अक्षरशः खरी मानतो." (पृ. ६२)[१] तेव्हा ही प्रवचने देखील त्याच भूमिकेच्या आधारे दिली आहेत हे उघडच आहे. हे पुस्तक वाचताना वाचकास तो गीतेच्या वातावरणात वावरत आहे असे जाणवत नाही. तो गीतेबाहेरच्या, त्याच्या दैनंदिन जीवनात घडणाऱ्या व्यवहारास अनुकूल अशा वातावरणात वावरत राहतो. वाचता वाचता त्याचे नैतिक, सामाजिक, राजकीय प्रबोधन होत राहते. हे सारे गीतेमध्ये आढळणाऱ्या प्रमुख सूत्रांच्या आधारे घडते म्हणून पुस्तकाचे नाव 'गीता-प्रवचनें.'

गीतेतील प्रत्येक अध्यायाचे विनोबांनी एक प्रमुख सूत्र पकडले आहे आणि त्यावर स्वातंत्र्यपूर्व काळातली भारतीयांची स्थिती, दैनंदिनजीवनात येणाऱ्या भल्याबुऱ्या अनुभवांच्या बाबतीत त्यांच्या घडणाऱ्या प्रतिक्रिया, भारतीयांचा सांस्कृतिक वारसा, ह्या व अशांसारख्या गोष्टींचा विनोबांना जो प्रत्यय आला त्याच्या आधारे त्यांनी समर्थपणे प्रवचन केले आहे. ह्या प्रवचनांत पांडित्यप्रदर्शन नाही असे वर म्हटले, पण त्यांत कळकळ आहे. विवेचन सोदाहरण आहे. विनोबा गीतेला आई मानतात म्हणून की काय, आईच्या वात्सल्याचे पैलू दाखविणारे दाखले त्यांनी अनेकदा दिले आहेत. त्यांनी दिलेले इतर काही दाखले आता कालबाह्य झाले असतील. पाठीवर खादीचे गठ्ठे घेऊन फिरणारा खादीविक्रेता, किंवा स्वयंपाकघरात पोतेरे घालणारी गृहलक्ष्मी शहरांतून आता दिसणार नाही. पण त्यामुळे प्रवचने कालबाह्य झालेली नाहीत; उलट ती दिली त्या काळापेक्षा आजच्या काळात त्यांची गरज अनेक पटींनी वाढली आहे.

भगवंतांनी अर्जुनास उपदेश करण्यास दुसऱ्या अध्यायापासून सुरुवात केली आहे म्हणून पहिल्या अध्यायावर प्रवचन करण्याचे विनोबांनी टाळले नाही. काहींच्या मते पहिल्या अध्यायावर ते काय प्रवचन करायचे ? पण विनोबांना तसे वाटत नाही. त्यांच्या मते, गीता कशासाठी सांगितली हे समजून घ्यायचे असले तर त्यासाठी अर्जुनाची, गीता सांगण्यापूर्वीची, भूमिका तपासली पाहिजे. त्यासाठी पहिला अध्याय आणि दुसऱ्या अध्यायाचे पहिले दहा श्लोक– ह्यांना विनोबा आपल्या खास शैलीत पहिल्या अध्यायाचे दुसऱ्या अध्यायात शिरलेले आखात म्हणतात– फार महत्त्वाचे आहेत. अर्जुनाची भूमिका समजली, म्हणजेच त्याला उपदेश का करावा लागला हे कळले, की गीता सांगून भगवंतांनी काय साधले हे पण कळते. अर्जुनाची भूमिका समजण्यास जसा पहिला अध्याय महत्त्वाचा, तसे गीतेकडे पाहण्याचा विनोबांचा दृष्टिकोण कोणता हे समजून घेण्यास त्यांचे पहिले प्रवचन महत्त्वाचे.

अर्जुनाची मनःस्थिती आणि गीतेचे फलित ह्यांविषयी काही मतभेद आहेत. विनोबांनी अशा दोन मतांचा उल्लेख कुणाची नावे न घेता केला आहे आणि ती दोन्ही मते स्वतःला मान्य नसल्याचे त्यांनी म्हटले आहे (पृ. ३–५).

एक मत असे की, अर्जुन युद्धालाच घाबरला होता. तेव्हा त्याचे ते क्लैब्य नाहीसे करून त्याला युद्धासाठी पुन्हा उभे करण्यासाठी गीता सांगितली. ह्या मताप्रमाणे "गीता कर्मयोग सांगणारी आहे, एवढेंच नव्हे तर ती युद्धयोग सांगणारी आहे" (पृ.३). पण विनोबांना हे मत मान्य नाही. अर्जुन हा नावाजलेला, अनेक लढाया मारलेला वीर होता; तो युद्धाला घाबरला होता हे म्हणणे चूक आहे. अर्जुनाची भूमिका भित्र्या माणसाची नव्हती. त्याची ही भूमिका मान्य केली तर गीतेचें फलित अर्जुनाला केवळ युद्धास तयार करण्याचे, म्हणजेच त्यावेळी कुरुक्षेत्रावर जे इतर लहानथोर योद्धे युद्धास तयार होऊन उभे राहिले होते त्यांच्या पातळीवर आणून ठेवण्याचे ठरते. गीतेचे इतके सामान्य फलित विनोबा कल्पू शकत नाहीत.

दुसरे मत असे की, अर्जुनाच्या मनात अहिंसावृत्ती निर्माण झाली म्हणून त्याने शस्त्र खाली ठेवले. मग गीतेचे फलित असे की, भगवंतांनी ही अहिंसावृत्ती

१. पृष्ठांचे आकडे एकोणवीसाव्या (ऑक्टोबर १९८०) प्रतीप्रमाणे.

नाहीशी केली व अर्जुनाने पुन्हा धनुष्य-बाण हाती घेतले. विनोबांना हे मत पण मान्य नाही. ते म्हणतात की, अशोकाच्या मनात अहिंसावृत्तीचा उदय झाला होता असे आपल्याला म्हणता येईल; पण तसे काही अर्जुनाच्या बाबतीत घडले होते असे म्हणता येणार नाही. युद्ध का करायचे नाही हे कृष्णाला पटविण्यासाठी प्रस्तुत युद्धामुळे कुलक्षय ओढवेल, कुलक्षयामुळे कुळधर्माचा नाश होईल, स्वैराचार माजेल इत्यादी अनेक मुद्दे अर्जुनाने मांडले. विनोबा म्हणतात, "पण सबंध गीतेंत ह्या मुद्द्यांचें उत्तर नाही आणि अर्जुनाचें समाधान झालेलें आहे." (पृ. ६). ह्याचा अर्थ असा की, अर्जुनाची वृत्ती युद्ध करण्याचीच होती, त्याच्या मनात अहिंसेचा उदय झाला नव्हता. जी गोष्ट निर्माणच झाली नाही ती गीता सांगून दूर करण्याचा प्रश्नही येत नाही.

विनोबांना ही दोन्ही मते पटत नाहीत ते योग्यच आहे. अर्जुन भ्याला होता असे म्हणणे त्याला अन्याय करणे आहे. तो युद्ध न करता रणांगण सोडून गेला असता तर त्याचे निंदक 'अर्जुन लढायला भ्याला म्हणून पळाला' (भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः २.३५) असे म्हणून त्याची कुचेष्टा करते हे खरे; पण हे कुचेष्टा करणारे महारथी असले तरी त्या निंदकांची निंदा काही खरी नव्हे. तेव्हा अर्जुनाच्या मनातली भीती घालविण्यासाठी गीतेचा जन्म झाला, ह्या म्हणण्यात अर्थ नाही. तसेच त्याच्या मनात अहिंसावृत्ती निर्माण झाली होती हेही खरे नव्हे. त्याची 'अहिंसावृत्ती' ही स्वजनांपुरती मर्यादित होती. 'स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव' (१.३७) असा त्याचा कृष्णाला प्रश्न आहे. ह्या पूर्वी तो स्वजनांशी लढला होता; पण तो अटीतटीचा सामना नव्हता. नुसता पराभव करून काम भागण्यासारखे होते. आता कुरुक्षेत्रावर होणारे युद्ध निर्वाणीचे होते, आणि म्हणून बांधवांच्या आणि वडीलधाऱ्या माणसांच्या होणाऱ्या हत्येमुळे अर्जुन भांबावला होता. पण त्या भांबावण्याचे स्वरूप मर्यादित होते, व्यापक नव्हते, म्हणून त्याला अहिंसा म्हणता येणार नाही. ह्या ठिकाणी शाकुंतलाच्या पहिल्या अंकाची आठवण होते. मृगया करण्यासाठी वनात आलेल्या दुष्यन्ताचा मार्ग अडवून 'आश्रममृगोऽयं न हन्तव्यो न हन्तव्यः' असे बजावणाऱ्या वैखानसाच्या मनात अहिंसेचा प्रादुर्भाव झाला होता असे कुणी म्हणणार नाही. त्याची आडकाठी आश्रममृगापुरती होती, फारच झाले तर मृगांच्यापुरती होती; पण राजाने कोणत्याच प्राण्याची मृगया करू नये असे तिला व्यापक स्वरूप आले नव्हते. तेव्हा जी अहिंसावृत्ती अर्जुनाच्या मनात निर्माण झाली नव्हती ती गीता सांगून दूर करण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही.

मग गीता सांगायची वेळ कां आली, आणि गीता सांगून भगवंतांनी नेमके काय साधले? विनोबा ह्या प्रश्नांचे उत्तर असे देतात की, स्वजनांविषयीच्या आसक्तीमुळे अर्जुन आपला युद्ध करण्याचा जो क्षात्रधर्म तो सोडण्याची, आणि भिक्षा मागण्याचा जो परधर्म तो स्वीकारण्याची, भाषा बोलू लागला होता. अर्जुन धर्मसंमूढ झाला होता, म्हणजे आपला खरा धर्म कोणता ह्याविषयी त्याला मोह झाला होता. विनोबांच्या मते "गीतेचा जन्म स्वधर्माच्या आड येणारा जो मोह, त्याच्या निवारणार्थ आहे" (पृ. ८). तो मोह दूर करून गीतेने अर्जुनाला स्वधर्मप्रवृत्त केले हे गीतेचे फलित आहे.

विनोबांच्या ह्या म्हणण्याला मान्यता द्यायला हरकत दिसत नाही; पण लगेचच सांगायला हवे, की ही मान्यता मर्यादित स्वरूपाची असू शकेल. गीतेचा मुख्य संदर्भ युद्धाचा आहे, आणि त्या संदर्भापुरते विनोबांचे म्हणणे पटण्यासारखे आहे. पण गीता वाचताना असे वाटते की, साऱ्या गीतेला युद्धाचा तेवढा एकच संदर्भ नाही. आणि म्हणून समग्र गीतेचे एकच-एक फलित असू शकत नाही.

गीता कशासाठी सांगितली ह्या प्रश्नाला नीट उत्तर द्यायचे झाले तर त्यासाठी उत्तम उपाय म्हणजे गीतेत भगवंतांनी अर्जुनाला आचरणाच्या दृष्टीने काय काय करायला सांगितले ते तपासले पाहिजे. तसा तपास केला तर असे आढळते की, भगवंतांनी अर्जुनाला गीतेत 'युध्यस्व', 'युद्धाय युज्यस्व' असे सांगितले हे तर खरेच; पण त्याखेरीज आणखीही बरेच काही त्याने करावे असे सांगितले. ह्याचा अर्थ असा की, गीतेला 'भारतीय युद्ध' हा एवढाच संदर्भ नसून दुसरेही काही संदर्भ आहेत.

(१) पहिला संदर्भ– युद्ध

गीतेला मुख्य संदर्भ युद्धाचा आहे. युद्धासाठी गोळा झालेल्या स्वजनांचा आपल्या हातून मृत्यू ओढवेल म्हणून अर्जुनाच्या मनात कालवाकालव सुरू होते आणि अशा भ्रान्त मनःस्थितीतच 'मी लढणार नाही' (न योत्स्ये २.९) असा निर्णय तो करून टाकतो आणि शस्त्र खाली ठेवतो.

अर्जुनाच्या ह्या वर्तनास खालील गोष्टी कारणीभूत झाल्या आहेत : (१) स्वजनांचा होणारा मृत्यू; (२) 'त्यांना मी मारणार' हा अहंकार; (३) मृत्यूविषयी भ्रामक कल्पना व त्यामुळे होणारा शोक; (४) युद्धात हातून पाप घडेल ही भीती. परिणाम : (५) किंकर्तव्यमूढता.

ह्या सर्व कारणांचा फोलपणा दाखवून भगवंतांनी अर्जुनाला 'युध्यस्व' असा त्याचे कर्तव्य स्पष्ट करणारा आदेश दिला आहे. ते म्हणाले :

१) तुझ्या समोर जे योद्धे उभे आहेत आणि ज्यांचा मृत्यू होणार असे तुला वाटते ते, खरे पाहिले तर, देहरूपाने भिन्न असले तरी, त्या सर्वांना व्यापणारे एकच आत्मतत्त्व आहे, आणि ते अविनाशी आहे. ते कधी मृत्यू पावत नाही, त्याचा कोणी नाश करू शकत नाही. जे भिन्न देह आहेत ते मात्र विनाशी आहेत. तू त्यांना मारायचे थांबलास तरी ते कधी ना कधी मरायचेच आहेत. म्हणून म्हणतो, अर्जुना, तू लढ. (अन्तवन्त इमे देहाः ... तस्माद्युध्यस्व भारत २.१८).

२) तुला असे वाटेल, हे कधी काळी मरायचे असले तर मरोत, आपल्या हातून त्यांना मृत्यू नको, तर हा तुझा अहंकार वृथा आहे. सर्वांना व्यापणारे आत्मतत्त्व, जे तुझ्यातही आहे, ते कुणाला मारत नसते, आणि मरत नसते (नायं हन्ति न हन्यते २.१९).

३) मृत्यूविषयी माणसाच्या मनात भ्रामक कल्पना आहेत, आणि म्हणून त्यांना शोक होत असतो. जिवंतपणी माणसाला जशा बाळपण, तारुण्य, आणि म्हातारपण अशा तीन अवस्था असतात, तशा मृत्यू व पुनर्जन्म ह्या सहज स्थिती आहेत. तेव्हा, जे जन्मणार ते मरणार हे निश्चित असल्यामुळे मृत्यूविषयीचा शोक वृथा आहे (जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः ... न त्वं शोचितुमर्हसि २.२७).

हे सर्व समजले तरी त्याप्रमाणे ताबडतोब वागणं जरा कठीण आहे. तात्कालिक उपाय असा की, सुखदुःखे जशी येतात तशी जातात हे जाणून ती सहन करण्यास शीक (तांस्तितिक्षस्व भारत २.१४).

४) ह्या युद्धामुळे तुझ्या हातून पाप घडेल असे तुला वाटते. पण तू करणार असलेले युद्ध धर्म्य आहे. असे धर्म्य युद्ध लढण्यात नव्हे, ते टाळण्यात पाप आहे (स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि २.३३). कदाचित एवढ्याने तुझे समाधान होणार नाही, म्हणून तुला आणखी सांगतो, युद्धात होणारा फायदा-तोटा, जय-पराजय यांना सारखेच मानून लढ म्हणजे तुला पाप लागणार नाही (सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ । ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि २.३८).

५) तू क्षत्रिय आहेस, आणि क्षत्रियाचे कर्तव्य धर्मयुद्ध पुढे उभे राहिले तर ते युद्ध करणे हे आहे. अशा युद्धात जिंकलास तर राज्य करशील, मेलास तर स्वर्गाला जाशील. माझा तुला स्पष्ट आदेश आहे की, तुझे कर्तव्य युद्ध करणे हेच. तेव्हा हे जाणून युद्धास उभा रहा (हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् । तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः २.३७).

गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायात, आणि युद्धसंदर्भात, भगवंतांनी अर्जुनाला 'युध्यस्व' म्हणून ज्या आज्ञा दिल्या त्यांचा रोख हा असा आहे. तेव्हा भगवंतांनी अर्जुनाला स्वजनासक्तीमुळे झालेला मोह दूर सारून त्याला स्वधर्मप्रवृत्त केले हे विनोबांचे गीतेच्या फलिताविषयीचे मत ह्या संदर्भापुरते मान्य व्हावे.

परंतु गीतेत दुसरेही काही संदर्भ आहेत आणि त्या संदर्भात भगवंतांनी अर्जुनाला इतरही काही करण्यास सांगितले आहे. ते संदर्भ व त्यांतले आदेश असे आहेत :

(२) संदर्भ दुसरा – यज्ञ

गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायातच भगवंतांनी युद्धसंदर्भास न जुळणाऱ्या अशा काही आज्ञा अर्जुनास दिल्या आहेत. ते म्हणतात, "अर्जुना, वेदांत सांगितलेले कर्मकाण्ड करण्यात गुंतलेले आणि त्या कर्मांपासून मिळणारे भोग व ऐश्वर्य यांच्या कल्पनांत रंगलेले लोक वैदिक कर्मांखेरीज ह्या जगात दुसरे काही

नाही, असे म्हणतात. परंतु माझे तुला असे सांगणे आहे की, ही सारी वेदोक्त कर्मे सत्त्व, रजस् व तमस् ह्या तीन गुणांनी युक्त आहेत. तू निस्त्रैगुण्य हो. म्हणजे, तू वैदिक कर्मे करू नकोस असे नव्हे; तर तू ती कर्मे कर, परंतु ती करताना फळाची आशा ठेवू नकोस. कारण, हे अर्जुना, तुझा अधिकार फक्त (यज्ञ)कर्म करण्यापुरता आहे. त्या कर्माच्या फळावर तुझा अधिकार नाही. यज्ञ करताना, त्याचे फळ मिळावे असा, ते कर्म करण्यामागचा हेतू असता कामा नये. वेदवादरत विप्र यज्ञापासून कोणते फळ मिळेल हे उच्चरवाने खुलवून सांगत असतात. (त्यांच्या भाषेपेक्षा माझी ही भाषा तुला एकदम निराळी वाटेल, म्हणून माझे म्हणणे थोडे स्पष्ट करतो). कर्म करायचे, पण त्याच्या फळाची आसक्ती ठेवायची नाही ह्याचा अर्थ असा की, कर्म सिद्धीस जावो अथवा न जावो त्याविषयी ते कर्म करताना समत्वबुद्धी ठेवायची. ह्यालाच 'योग' म्हणतात, आणि ह्यातच कर्म करण्यातले कौशल्य आहे. अर्जुना, फळाचा लोभ ठेवून केलेले कर्म फार निकृष्ट ठरते. तेव्हा, तू नुसत्या वेदोक्त कर्माचा आसरा घेऊ नकोस तर त्याबरोबर ह्या समत्वबुद्धीचा, म्हणजेच योगाचा आसरा घे. तू कर्मयोगी हो. (यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्ति विपश्चितः। वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः २.४२; त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन २.४५; कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन। मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि २.४७; योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय। सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते २.४८; दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय। बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः २.४९; बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते। तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् २.५०).

अशा तऱ्हेने निष्काम बुद्धीने कर्म करणाऱ्याला वेदांपासून काही मिळवायचे, शिकायचे उरत नाही. मृत्यूनंतर तो स्वर्गाला जात नाही, तर जिथे कुठल्याही तऱ्हेचा उपद्रव पोचत नाही आणि पुण्यक्षय झाल्यानंतर जिथून पुनर्जन्म घेण्यासाठी परत यावे लागत नाही अशा पदाला तो पोचतो (यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके। तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः २.४६; तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च २.५२; जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् २.५१).

आपल्या हे लक्षात येईल की, दोन सैन्यांच्या मध्ये उभा असलेल्या आणि 'युद्ध करू की नको करू' अशा भ्रान्त मनःस्थितीत असलेल्या अर्जुनाला वरील उपदेश, आदेश आणि त्या आदेशाप्रमाणे वागले असता मिळणाऱ्या स्थानाविषयी संकेत हे सर्व अगदी अनाठायी आहे. ते सर्व सुसंगत ठरवायचे असेल तर आपल्याला युद्धाखेरीज निराळा संदर्भ कल्पावा लागेल. आपल्याला असे समजावे लागेल, की एखाद्या यज्ञमंडपात यज्ञाची सर्व सिद्धता झाली आहे आणि आता तिथे यज्ञकर्म सुरू होणार एवढ्यात यज्ञ करण्यास सिद्ध झालेल्या 'अर्जुना'ला 'हा यज्ञ करू की नको करू, काम्य कर्मे करावयास सांगणाऱ्या वेदांच्या आज्ञा पाळू की नको पाळू,' असा प्रश्न पडला आहे. अशा भ्रान्त मनःस्थितीत असलेल्या आणि वेदांच्या बाबतीत आपले कर्तव्य काय ह्याविषयी निश्चय न करू शकणाऱ्या 'अर्जुना'ला भगवंत वरील उपदेश करीत आहेत आणि निष्काम यज्ञकर्माचा अर्थ समजावून देत आहेत. असा संदर्भ मानला तरच 'निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन', 'योगस्थः कुरु कर्माणि' ह्यांसारख्या आज्ञा समजू शकतात.

(३) संदर्भ तिसरा– एकंदरीतच वर्णाश्रमधर्म

गीतेत तिसऱ्या अध्यायापासून असे काही आदेश अर्जुनाला दिलेले आढळतात की, ते युद्धसंदर्भाशी अजिबात सुसंगत वाटत नाहीत, आणि यज्ञसंदर्भाशी अजिबात नसले तरी तितके सुसंगत वाटत नाहीत. त्यासाठी यज्ञसंदर्भाचा विस्तार करून आपल्याला अशी कल्पना करावी लागते की, केवळ यज्ञकर्मच नव्हे तर एकंदरीतच वर्णाश्रमधर्मांची शास्त्रविहित कर्मे करावीत, की त्यांचा त्याग करावा, असा प्रश्न 'अर्जुना'ला पडला आहे, आणि त्याला भगवंत सांगत आहेत की, "नियत कर्म हे केलेच पाहिजे, मात्र ते करताना फलाविषयी आसक्ती ठेवू नये. कोणतेही कर्म केले की ते बंधनकारक होते हे खरे. पण तथ्य असे आहे की, बंधनकारक असते ते कर्म नव्हे, तर कर्माच्या फलाविषयी असणारी आसक्ती. हे ओळखून, फलाशा न ठेवता, नियतकर्म केले की ते बंधनकारक होत नाही. अशी कर्मे करीत करीतच जनकादींनी सिद्धी प्राप्त करून घेतली. तेव्हा

अनुक्रमणिका

आपल्यासमोर अशी उदाहरणेही आहेत. हे आदर्श दृष्टीसमोर ठेवून लोकसंग्रह करणे हा तुझा धर्म, कर्मसंन्यास करणे नव्हे" (नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ३.८ ; लोकोऽयं कर्मबन्धनः। तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसंगः समाचर ३.९ ; तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ३.१९; एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः। कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ४.१५; तस्मादज्ञानसंभूतं ... छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ४.४२ ; लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ३.२०).

असे केले असता काय होते ? सारी कर्मे करीत असूनही, असा माणूस जणू काही करीत नाही असे होते, म्हणजेच कर्म करूनही तो कर्मबंधात अडकत नाही. म्हणून मृत्यूनंतर त्याला परम पुरुषाची प्राप्ती होते. (कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित् करोति सः ४.२० ; मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ३.३१ ; असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ३.१९).

दुसऱ्या संदर्भातल्या आदेशासारखेच ह्या संदर्भातलेही आदेश आणि त्यामुळे माणसाला मिळणारी सिद्धी हीं दोन सैन्यांत उभ्या असलेल्या अर्जुनाला लागू पडत नाहीत. त्यासाठी मोक्षाचा ध्यास घेतलेल्या आणि म्हणून वर्णाश्रमधर्माचा त्याग करावयास निघालेल्या 'अर्जुना'ची कल्पना करावी लागते. दुसऱ्या संदर्भाचाच हा एकापरी विस्तार आहे. दुसरा संदर्भयज्ञकर्मापुरता मर्यादित होता, हा तिसरा संदर्भ साऱ्याच कर्मांना व्यापणारा आहे. म्हणून दोन्ही संदर्भातला आदेश सारखाच आहे– 'कर्म कर, पण फलाशा ठेवून कर्म करू नकोस.'

गीतेत आणखी काही आदेश आहेत, ते वरील तीन संदर्भांतील आदेशांपेक्षा एकदम निराळे आहेत. वरील तीन संदर्भ भिन्न असले तरी त्यांत काही साम्य आहे– तिन्ही संदर्भांत अर्जुनाला 'करावे की करू नये' असा प्रश्न पडतो आणि त्याला अनुलक्षून भगवंतांनी आदेश दिले आहेत. तसेच वरील तिन्ही संदर्भांतल्या अर्जुनाने स्वतः काय ते करायचे आहे, आणि तसे करून त्याने काहीतरी मिळवायचे आहे. उपदेश दिल्यानंतर तसे कर्म करणाऱ्या अर्जुनाशी भगवंतांचा संबंध येत नाही. त्या तिन्ही संदर्भांतल्या आदेशांची बैठक 'उद्धरेदात्मनात्मानम्' (६.५) ही आहे. उद्धार करून घेतला तर ते कर्तृत्व आपले, नाही करून घेतला तर ती निष्क्रियताही आपलीच.

(४) चौथा संदर्भ – भक्ती

चौथ्या संदर्भातल्या आदेशांची तशी स्थिती नाही. 'काय करावे, आणि काय करू नये' अशा विवंचनेत पडलेला 'अर्जुन' इथे नाही, तर फलत्यागाचा आदेश मिळालेला, पण तसा प्रयत्न करूनही यश न पावलेला असा 'अर्जुन' कल्पावा लागतो. आपली असहायता कबूल करणाऱ्या 'अर्जुना'ला मग भगवंत सांगतात, की "फलाशा सोडून कर्म करणे जमत नसेल तर मग तू जे जे करशील ते ते सारे मला अर्पण कर. तुझे मन, तुझी बुद्धी माझ्या ठिकाणी ठेव. तू मला नमस्कार कर, माझी भक्ती कर. (यत्करोषि यदश्नासि... तत्कुरुष्व मदर्पणम् ९.२७ ; मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ९.३४ ; मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय १२.८ ; सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज १८.६५).

वरील तीन संदर्भांसारखे ह्या संदर्भात अर्जुनाने काय करावे एवढेच सांगून भगवान थांबत नाहीत, तर त्याने तसे केले तर आपण त्याच्यासाठी काय करू हे ते सांगतात. ते म्हणतात : "भगवंतात चित्त ठेवणाऱ्यांचा योगक्षेम मी चालवीन, त्यांना सर्व पापांतून मी मुक्त करीन, मृत्युसंसारसागरातून मी त्यांची मुक्तता करीन (तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ९.२२ ; अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः १८.६६ ; तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् १२.७).

हे सारे भगवद्भक्तिपर आदेश शस्त्र खाली ठेवून रथात बैठक मारणाऱ्या अर्जुनाला कसे लागू पडावेत ? त्यासाठी ह्या चौथ्या संदर्भाचीही गीतेत आवश्यकता आहे.

अशा प्रकारे चार निरनिराळे संदर्भ मानल्याखेरीज गीतेतल्या साऱ्या आदेशांची समर्पकता पटत नाही. आता हे खरे की, गीतेचा मुख्य जो युद्धसंदर्भ तो सुटू नये म्हणून इतर संदर्भांतही मधून मधून युद्धाचे आदेश गोवले आहेत. जसे आसक्ती न ठेवता कर्मे करावीत ह्या संदर्भात, 'युध्यस्व विगतज्वरः' ३.३०; भक्तीच्या संदर्भात, 'मामनुस्मर युध्य च' ८.७ ; विश्वरूपदर्शनाचे वेळी, 'मया हतांस्त्वं जहि

मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान्' ११.३४, किंवा 'तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुंक्ष्व राज्यं समृद्धम्' ११.३३, असे युद्धविषयक आदेश आढळतात.

गीतेत एकच युद्धसंदर्भ नाही, इतरही आहेत ह्या प्रतिपादनाच्या दृष्टीने गीतेतला भगवंतांचा शेवटचा आदेश आणि त्यावर अर्जुनाची प्रतिक्रिया लक्षात घेण्यासारखी आहे. गीतेतला मुख्य युद्धसंदर्भ लक्षात घेता भगवंतांनी खरे तर अर्जुनाला शेवटी म्हणायला हवे होते : "अर्जुना, मी जे हे सारे सांगितले ते नीट ऐकलेस ना ? तर मग, 'युध्यस्व'". आणि नंतर अर्जुनानेही म्हणायला हवे होते, "कृष्णा, मी सारे नीट ऐकले, 'योत्स्ये'."

परंतु असे काही महाभारतकारांनी घडविले नाही. त्यांनी घडविले ते असे : भगवान शेवटी अर्जुनाला म्हणतात "यथेच्छसि तथा कुरु" (१८.६३), आणि अर्जुन म्हणतो, "तू सांगितलेस तसे मी करतो" (१८.७३). 'कुरु' आणि 'करिष्ये' ह्यांनी मोघम क्रियेचा बोध होतो, एका विशिष्ट क्रियेचा बोध होत नाही. महाभारतकारांनी असे करण्याचे कारण हेच, की भगवंतांचा आदेश आणि अर्जुनाची स्वीकृती सर्व संदर्भांना लागू पडावी, म्हणजे 'करिष्ये' ह्या उद्‌गाराने जणू चारी 'अर्जुन' म्हणतात (१) 'मी युद्ध करीन', (२) 'मी त्रिगुणात्मक वेदांपलीकडे जाईन', (३) 'निःसंगपणे मी नियत कर्मे करीन', आणि (४) 'मी तुझा भक्त होईन'.

लोकमान्यांना अर्जुनाच्या 'करिष्ये' ह्या प्रतिक्रियेत नेमकेपणा नाही हे जाणवते. म्हणून त्यांनी 'करिष्ये'चे भाषांतर '(युद्ध) करितों' असे केले आहे. ह्या श्लोकावरील टीपेत ते म्हणतात : "अर्जुनाला युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठीं गीता उपदेशिली असून जागोजाग "म्हणून तूं युद्ध कर" असें सांगितलें असल्यामुळें (गी. २.१८; २.३७; ३.३०; ८.७; ११.३४) "तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें करितों" याचा अर्थ "युद्ध करितों" असाच होतो." परंतु आपण पाहिले त्याप्रमाणे भगवंतांनी अर्जुनाला "म्हणून तू युद्ध कर" हे जसे सांगितले तसेच आणखीही काही काही करायला सांगितले. त्या सर्वच आदेशांना अनुलक्षून 'करिष्ये' असा प्रयोग असल्यामुळे त्याचा "मीं (युद्ध) करितों" एवढाच अर्थ होणार नाही.

आणि म्हणूनच विनोबांनी "गीतेचा जन्म स्वधर्माच्या आड येणारा जो मोह, त्याच्या निवारणार्थ आहे" असे 'जे गीता प्रवचनां'त पहिल्या अध्यायावर प्रवचन करताना म्हटले आहे (पृ. ८) ते केवळ युद्धसंदर्भापुरते मर्यादित असल्यामुळे त्यांनी सांगीतलेला गीतेचा हेतू मर्यादित स्वरूपातच बरोबर आहे असे म्हणणे भाग आहे.

अर्थात हे सर्व विवेचन तात्त्विक स्वरूपाचे आहे. महाभारताच्या कथेच्या दृष्टीने पाहिले तर महत्त्वाची गोष्ट एवढीच की, 'न योत्स्ये' म्हणून खाली ठेवलेले शस्त्र, 'करिष्ये वचनं तव' असे म्हणून अर्जुनाने हाती घेतले आणि युद्ध केले. गीता ऐकल्यावरही अर्जुनाने शस्त्र उचलले नसते तर काय घडले असते ह्याविषयी निरनिराळ्या कल्पना होऊ शकतील. पण घडले ते असे की, अर्जुनाने शस्त्र उचलले, आणि सारी गीता सांगितली नसता तो जसा लढला असता तसा ती ऐकल्यानंतर देखील तो लढला. गीता ऐकून युद्धकाळात त्याच्या वृत्तीत फरक पडलेला दिसत नाही. त्याची स्वजनांविषयीची आसक्ती कमी झाली नव्हती हे अभिमन्यूच्या वधानंतर त्याने केलेल्या शोकावरून दिसते. त्याचा राग आणि अहंकार कमी झाला नव्हता हे कर्णपर्वात त्याने एका प्रसंगी युधिष्ठिराशी जे वर्तन केले त्यावरून स्पष्ट होते. अर्थात अर्जुनाच्या वृत्तीत गीता ऐकताच फरक पडावा अशी अपेक्षा नाही. पण त्याने गीता ऐकली असल्याचा भासही कुठे त्याच्या वर्तनात जाणवत नाही. तेव्हा गुरुजनांशी आणि स्वजनांशी युद्धाचा प्रसंग ओढवला असता काय करावे असा अर्जुनाला खरोखरीच प्रश्न पडला असला तर ते धर्मयुद्ध असल्यामुळे त्यांच्याशी देखील दोन हात करणे हेच क्षत्रियाचे कर्तव्य ठरते ह्याची जाणीव करून देऊन भगवंतांनी त्याला युद्धप्रवृत्त केले एवढेच गीतेचे फलित ठरते. ह्या दृष्टीने विचार केला तर असे वाटते, की गीतेतले सारे वैचारिक धन भगवंतांनी विचारवंतांना त्यावर विचार करून आपापल्या मताप्रमाणे भाष्ये, दीपिका, रहस्य, अथवा प्रवचने लिहिण्या-सांगण्यासाठी, आणि आपापल्या कुवतीप्रमाणे आचरणात आणण्यासाठी संकलित

अनुक्रमणिका

करून ठेवले असले तरी महाभारतातल्या एका बिकट प्रसंगी पांडवांची तात्कालिक गरज ओळखून भगवंतांनी अर्जुनाला ठेवलेले शस्त्र उचलायला लावले आणि 'जोषयेत् सर्वकर्माणि विद्वान् युक्तः समाचरन्' (३.२६) हा आपला उपदेश कृतीत आणला.

विनोबा विचारतात– कुरुक्षेत्रावर "अठरा अक्षौहिणी सैन्य लढायला सिद्ध होतें. अर्जुनाला सबंध गीता ऐकवून त्या सैन्याच्या लायकीचें केलें असें का आपण म्हणणार ?" (पृ. ३) विनोबांच्या ह्या प्रश्नाला, त्यांना न आवडले तरी, 'हो' असे उत्तर देणे भाग आहे. गीतेचे हे फलित आज आपल्याला सामान्य वाटले तरी महाभारताच्या एका विलक्षण प्रसंगी ते असामान्य ठरले होते हे निर्विवाद आहे.

गीतेवर प्रवचने देताना विनोबांची गीतेकडे पाहण्याची भूमिका कोणती आहे आणि त्या भूमिकेविषयी आपणास काय वाटते हे त्यांच्या पहिल्या अध्यायावरील प्रवचनाच्या साहाय्याने येथवर पाहिले. आता, ह्या प्रवचनांचा उद्देश गीतेच्या श्लोकांचा अर्थ समजावून सांगण्याचा नसून गीतेतला विषय आपला दैनंदिन व्यवहार निर्मळ होण्यास कसा मार्गदर्शक होऊ शकतो ते विशद करण्याचा, आणि एखाद्या प्रसंगी स्वतःचा गीतेविषयीचा अर्थ सिद्ध करताना विनोबा गीतेपासून कसे दूर जातात हे काही उदाहरणांच्या साहाय्याने दाखवायचे आहे.

गीतेच्या पाचव्या अध्यायाच्या सुरुवातीस अर्जुन गोंधळलेल्या मनःस्थितीत आहे. तो म्हणतो: "कृष्णा, तू एकदा कर्मसंन्यासाची तर एकदा कर्मयोगाची प्रशंसा करतोस. ह्या दोहोंत जो कोणता एक मार्ग श्रेयस्कर असेल तो मला सांग."

अर्जुनाने अशी विनंती केल्यामुळे भगवंतांनी साहजिकच सारा अध्याय संन्यास व योग यांचा वास्तविक अर्थ त्याला समजावण्यासाठी खर्ची घातला आहे. आणि विनोबांनी तोच विषय समाजाला उपयुक्त ठरेल अशा तऱ्हेने आणि योग्य ती उदाहरणे घेऊन विशद केला आहे. मूळ सूत्र छोटेसे आहे: कर्म अजिबात न करणे, किंवा कर्माची व्याप्ती कमी करणे, म्हणजे कर्मसंन्यास असे नव्हे; कर्म करताना मनाची धारणा अशी ठेवायची की त्या कर्माचा यत्किंचितही त्रास होऊ नये व मन निर्मळ बनत जावे. ह्याचेच नाव 'कर्मयोग' व ह्याचेच नाव 'कर्मसंन्यास.' विनोबांच्या मते भगवंतांनी पाचव्या अध्यायाला विचाराच्या भरारीच्या दृष्टीने खूप उंचच उंच नेऊन बसवला आहे. ते म्हणतात: "न करून सारें केलें व सारें करून लेशमात्रहि केलें नाही. केवढी उदात्त, रसमय व काव्यमय कल्पना ही !" (पृ. ५२)

माणसाला कित्येकदा कर्म करायला का आवडत नाही हे विनोबांनी पांढरी खादी व रंगीत खादी यांचे उदाहरण घेऊन समजावले आहे. काही लोकांना पांढरी खादी आवडत नाही, कारण ती मळते. रंगीत खादी मळत नाही. विनोबा समजावतात की ते खरे नाही. रंगीत खादीही मळते, पण ती मळलेली दिसत नाही एवढेच. पांढरी खादी मळ लगेच दाखवते म्हणून तिचा राग का करायचा ? उलट ती मळ दाखवते म्हणून तिचे आभार मानायला हवेत. कर्माचे असेच आहे. ते निर्मळ मनाने केले नसेल तर करणारा रागीट आहे की स्वार्थी आहे हे ते सांगते. पण म्हणून कर्म का टाकायचे ? कर्म टाकायचे नाही. त्यावरचा मळ दिसला की तो धुवायचा, कर्म निर्मळ मनाने करीत जायचे.

संन्यास व कर्मयोग दोन्ही सारखेच श्रेयस्कर आहेत असे भगवंतांनी म्हटले असले तरी संन्यासापेक्षा कर्मयोग विशेष अशी लगेच कर्मयोगाची भलावणी पण त्यांनी केली आहे (तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ५.२). ह्या भलावणीचा खुलासा विनोबा साधकाच्या दृष्टीने करतात. मुळीच कर्म न करता सर्व कर्म करण्याची कला सिद्ध पुरुषालाच शक्य आहे; परंतु सर्व कर्मे करूनही काही न करणे ही कला साधकाला एकदम जमत नाही, हळूहळू अभ्यासाने जमते. केवळ ह्या दृष्टीनेच संन्यासापेक्षा कर्मयोग वरचढ समजावा असे ते सांगतात. निर्गुण उपासना आणि सगुण उपासना ह्या दोन्हीचे साध्य एकच असले तरी, जशी निर्गुण उपासना अवघड, सगुण उपासना सोपी, म्हणून उपासकाच्या दृष्टीने सगुण उपासना अधिक श्रेयस्कर, तशीच स्थिती संन्यास व कर्मयोगाचे बाबतीत आहे. ह्या दोहोंतला फरक तत्त्वतः नसून व्यावहारिक आहे हे नोटेचे उदाहरण घेऊन त्यांनी स्पष्ट केले आहे; "एखादी

नोट असते. तिची पांच रुपये किंमत. पांच रुपयांचें नाणेंहि असतें. जोंपर्यंत सरकार स्थिर आहे, तोंपर्यंत दोहोंची किंमत सारखीच. परंतु सरकार जर बदललें तर त्या नोटेला व्यवहारात पैची किंमत नाही. सोन्याच्या नाण्याची किंमत अर्थातच काही-तरी येईल. कारण तें सोनें आहे. पूर्णावस्थेत कर्मत्याग व कर्मयोग अगदी सारख्या किंमतीचे. कारण ज्ञान दोहों बाजूस आहे... परंतु ज्ञान जर दोहोंकडचे काढून घेतलें, तर मात्र मग कर्मत्यागा-पेक्षा कर्मयोग हा साधकाच्या दृष्टीनें श्रेष्ठ ठरेल." (पृ. ६०)

गीतेतल्या सहाव्या अध्यायाला 'ध्यानयोग' असे परंपरागत नाव आहे, कारण ह्यात भगवंत साधकाला एकांतात बसून मन एकाग्र करण्यासाठी ध्यान आचरण्यास सांगत आहेत. अशा रीतीने साधना करीत गेल्यास मनावर ताबा मिळविता येतो, संकल्प सुटतात, मन शांत होते. संकल्पांचा त्याग म्हणजेच खरा संन्यास. ही स्थिती एका दिवसात साध्य होण्या-सारखी नाही. तिला अनेक दिवस लागतील, कदा-चित अनेक जन्मही. परंतु केव्हा ना केव्हा साधकाला सिद्धी प्राप्त होईलच.

सहाव्या अध्यायावर प्रवचन करताना विनोबांनी ध्यानयोगात तीन गोष्टी महत्त्वाच्या असल्याचे सांगितले आहे– (१) चित्ताची एकाग्रता, (२) जीवनाची परिमितता, आणि (३) साम्यदशा. ह्या तिन्ही गोष्टींचा जीवनाशी असलेला संबंध विनोबांनी सार्‍या प्रवचनात विशद केला आहे. ध्यानयोग फक्त गुहेतच बसून अभ्यासिता येतो असे नसून आपला रोजचा व्यवहार निर्मळ ठेवणारा माणूसही ध्यान-योग आचरीत असतो असे त्यांना म्हणावयाचे आहे. फार सुरेख आणि जीवनास उपयुक्त आहे हे विवे-चन. फारसे कोणी ते वाचीत नाही, आचरणात आणण्याचा प्रयत्न करीत नाही, हेच मोठे दुर्भाग्य आहे. व्यवहार शुद्ध ठेवायचा म्हटला की, चित्ताची एकाग्रता होतेच. स्वच्छ व्यवहार करणार्‍याच्या मनाची चलबिचल होत नाही, त्याची उद्दिष्टे परि-मित असतात. परिमिततेची परिणती संकल्पांचा त्याग करण्यात होते. ह्या त्यागातच साम्यदृष्टी आणि शान्ती आहे. आणि ह्या सर्वांचे मूळ रोजचा व्यव-हार शुद्ध ठेवण्यात आहे.

न. भा. २

ह्या दोन्ही अध्यायांवरील विवेचनात विनोबांनी गीतेतल्या श्लोकांचा कुठे आसरा घेतला असल्याचे जाणवत नाही. त्यांच्या विवेचनाचा आणि गीतेचा संबंध देखील सहजासहजी जाणवणार नाही. नाही म्हणायला सहाव्या प्रवचनात 'उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् (६.५) हा श्लोकार्ध त्यांनी उद्धृत केला आहे (पृ. ६२). कारण त्यांना पुढे असे सांगायचे आहे की, "मला स्वतःचा उद्धार करून घ्यावयाचा आहे. मी पुढे जाणार. वर उंच उडी घेणार. या नरदेहात मी असाच पडून राहणार नाही. परमेश्वराच्या जवळ जाण्याचा, मी हिंमत धरून प्रयत्न करीन." असा दृढ संकल्प प्रत्येकाने आपल्या जीवनातील दैनंदिन व्यवहार करीत अस-ताना करायला हवा (पृ. ७५).

गीतेचा दहावा अध्याय 'विभूतियोग' आहे. अध्या-याच्या सुरुवातीस भगवंतांनी सार्‍या सृष्टीचा उद्भव स्वतःपासून झाला असून सृष्टीतल्या सार्‍या प्रवृत्ती पण आपल्यापासून होतात असे अर्जुनाला सांगितले. तेव्हा अर्जुन म्हणाला : "भगवन्, तुम्ही सांगता ते सर्व खरे. पण मला ह्या सार्‍या सृष्टीत तुमची ओळख कशी पटावी, तुमचे चिंतन करताना सृष्टीतल्या कोणत्या आविष्कारात मी तुम्हाला पहावे, हे जरा मला विस्ताराने सांगा (कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन् । केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया १७)." तेव्हा भगवंतांनी उदाहरणे म्हणून त्याला आपल्या काही दिव्य विभूती सांगि-तल्या आणि अखेर समारोप केला की, "जे जे काही वैभवयुक्त, श्रीयुक्त, किंवा शक्तिशाली असे या जगात आढळेल ते सर्व माझ्या तेजाचा अंश आहे असे जाणावे" (यद् यद् विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जित-मेव वा। तत्तदेवावगंच्छ त्वं मम तेजोंऽशसंभवम् ४१)

ह्या अध्यायावर प्रवचन करताना भगवंतांची सूचना मान्य करून त्यांनी सांगितलेल्या विभूतींखेरीज भगवं-ताच्या इतर विभूती कुठे कुठे दिसतात ते दर्शविण्याचा विनोबांनी बोधप्रद उपक्रम केला आहे. त्यांनी अशा विभूती मानवांत आई व मूल; सृष्टीत उषा, सूर्य, अग्नी, वारा; प्राण्यांत गाय, घोडा, सिंह, वाघ, साप, वानर, मोर, कोकिळा, कावळा ह्या ठिकाणी पाहिल्या व त्यांत भगवंताच्या तेजाचा अंश कसा दिसतो त्यावर सुरेख विवेचन केले. खुद्द गीतेत सांगित-

लेल्या सूर्य (२१), सिंह (३०), गङ्गा (३१) अशा फार थोड्यांचा अंतर्भाव विनोबांनी आपल्या विभूती-वर्णनात केला आहे. घोडा, गाय, साप अशांची फार तर सूचना त्यांना 'उच्चैःश्रवसमश्वानाम्' (२७), 'धेनूनामस्मिकामधुक्' (२८), आणि 'सर्पाणामस्मि वासुकिः' (२८) ह्यांतून मिळाली असेल. पण विनोबांनी भगवंतांनी दिलेल्या दृष्टीचा विस्तार केला आणि घोड्यांत उच्चैःश्रवा, गायींत कामधेनू, आणि सर्पांत वासुकी अशा काही व्यक्तींतच विभूती पाहण्याऐवजी घोडा, गाय, आणि सर्प ह्या संपूर्ण जातींत ती पाहिली आणि सामान्य माणसांना अशी व्यापक दृष्टी ठेवण्यासाठी मार्ग खुला केला.

विनोबांनी ह्या प्रवचनात आणखीही एक मोठी गोष्ट केली आहे. विभूतियोग सांगितल्यावर अर्जुनाचा गैरसमज होऊ नये म्हणून भगवंतांनी त्याला सांगितले की, "केवळ ह्या विभूतींतच भगवंत आहे असे नाही तर सर्व भूतांचे जे बीजरूप आहे ते मीच आहे, मी नाही असे इथे कांही नाही" (यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन। न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ३९). म्हणजे भगवंताला जसे ठळक, ठसठशीत, डोळ्यांत चटकन भरेल अशा स्वरूपात पाह्यचे, तसेच सामान्य आणि चटकन लक्ष वेधून घेणार नाही अशा स्वरूपातही पाह्यचे. विनोबांनी ही गोष्ट लहान मुलांना अक्षर-ओळख ज्या पद्धतीने शिकवतात तिचे उदाहरण देऊन समजावली आहे. पहिल्यांदा मुलाला चांगले मोठे, ठळक अक्षर काढून शिकवायचे. त्या स्वरूपात ते अक्षर शिकून झाले, की तेच अक्षर लहान आकारात असले तरी मूल ते ओळखते. विनोबा म्हणतात: "आधी ठळक परमेश्वर पहावयाचा. समुद्रपर्वतादि महान् विभूतींत प्रगट झालेला परमेश्वर पटकन् डोळ्यांत भरेल. हा ठळक परमेश्वर पटला म्हणजे मग एखाद्या जलबिंदूत, एखाद्या मातीच्या कणातसुद्धा तोच आहे हेंहि पुढे कळेल." (पृ. १२१)

विनोबांनी आणखीही मौज केली आहे, जी गीतेत स्पष्ट सांगितलेली नाही. मुलांना अक्षरे शिकवायची वरील एक पद्धत झाली. दुसरी पद्धत अशी की, प्रथम साधी अक्षरे शिकवायची, आणि ती शिकवून झाली की मग जोडाक्षरे शिकवायची. तसेच प्रथम साधा, सहज समजेल असा परमेश्वर पाहण्यास शिकायचे, आणि मग जरा गुंतागुंतीचा, जोडाक्षरासारखा. विनोबा म्हणतात: "राम हें साधें अक्षर आहे. हा बिनभानगडीचा परमेश्वर आहे. परंतु रावण? तें जोडाक्षर आहे... आधीं राम हें सरळ अक्षर शिका ... रावणाच्या ठिकाणचा परमेश्वर पहावयास जरा वेळ लागेल. आधीं सरळ अक्षर, मग जोडाक्षर." (पृ. १२१).

भगवंतांचा विभूतियोग समजावून देताना विनोबांनी अक्षरओळखीचा दाखला घेण्याचे कारण ही अपार सृष्टी म्हणजे ईश्वराने आपणापुढे उघडून ठेवलेले एक पुस्तक आहे ही त्यांचीच बहारीची कल्पना.

दहाव्या अध्यायात गीतेने ज्या विभूती सांगितल्या त्यांखेरीज विनोबांच्या दृष्टीला ज्या दिसल्या त्या त्यांनी सांगितल्या. त्यानंतरच्या अकराव्या अध्यायात भगवंताच्या विराट स्वरूपाचे दर्शन आहे. हे दोन अध्याय एकमेकांना पूरक आहेत. विनोबा म्हणतात, दहाव्यात क्रमिकता आहे– आधी ठळक मग सूक्ष्म, किंवा आधी सोपे मग अवघड, ह्यादृष्टीने क्रमिकता–, अकराव्यात समग्रता (पृ. १२८). ह्या दोन अध्यायांतील परस्परपूरकता विनोबा म्हणतात त्याप्रमाणे अशी मानावी; किंवा दहाव्यात परमेश्वराच्या अस्तित्वाचे पृथक दर्शन घडविले आहे, अकराव्यात तेच एकत्र करून समग्र दर्शन घडविले आहे असे म्हणता येईल.

अकरावा अध्याय तसा मोठा आहे, पण विनोबांचे प्रवचन त्या मानाने लहान आहे. त्याला दोन कारणे आहेत. एक असे की, विश्वरूपाबद्दल विनोबांना विशेष लोभ दाखवता येत नाही, ईश्वराचे जे लहान आकलनीय रूप आहे त्यावर ते संतुष्ट राहू इच्छितात. अर्जुनाने विश्वरूप पाहण्याचा मोह बाळगला. त्याला त्यासाठी परमेश्वराने दिव्य चक्षू दिले. तरी त्या विश्वरूप दर्शनाने त्याची घाबरगुंडी झाली. त्याच्या अनुभवाने विनोबा सावध झाले. 'विस्तवाला हात लावू नको, भाजशील', असे त्यांना अर्जुनाने सांगितले, विनोबांनी ते ऐकले. विस्तवाला हात लावून प्रचीती पाहण्याची त्यांना इच्छा नाही. दुसरे कारण असे की, त्या विश्वरूपाचे दर्शन ज्या अध्यायात घडविले आहे त्यावर बुद्धी चालवण्याची

त्यांची इच्छा नाही, तशी बुद्धी चालविणे त्यांनी पाप मानले आहे.

विश्वरूपदर्शनावर बुद्धी चालवायची नाही म्हटली तरी विनोबांना थोडा अवकाश ती चालवण्यास गवसला आहे. गीतेचा युद्धसंदर्भ सुटू न देण्यासाठी महाभारतकारांनी ह्या अध्यायात देखील विश्वरूपाकडून अर्जुनास ऐकविले आहे : "अरे ऊठ, युद्ध करून शत्रूंना जिंक, आणि राज्योपभोग घे. (तू थोडाच स्वजनांना मारणार आहेस ?) मीच त्यांना आधी मारले आहे. तू फक्त निमित्त हो" (११.३३). विश्वरूपाच्या ह्या उक्तीतून विनोबांनी मोठा अर्थ काढला आहे. अर्जुनाच्या निमित्ताने जणू भगवंत सर्वांनाचा सांगत आहेत : "मलाच हे सर्व करायचे आहे, तुम्ही निमित्त व्हा, तुम्ही माझ्या हातातले उपकरण व्हा." विनोबा म्हणतात, भगवंताच्या हातातले उपकरण व्हायचे म्हणजे साधी गोष्ट नव्हे. त्याला तपस्या पाहिजे. रोजच्या व्यवहारात आपण ही दृष्टी ठेवली तर ? प्रत्येक काम करताना 'भगवंताच्या हातातल्या उपकरणाला हे साजेसे आहे ना ?' असा प्रश्न स्वतःला विचारला तर ?

विनोबांनी प्रतिज्ञा केली आहे की, गीतेवरील प्रवचनांत रोजच्या उपयोगाच्या गोष्टींचीच ते चर्चा करतील. विश्वरूपदर्शनाचा अध्याय वाचून कोणालाही वाटल की, ह्या अध्यायातून विनोबा रोजच्या व्यवहारास उपयोगी असे काय काढणार आहेत ? पण त्यांनी ते काढले आहे. परमेश्वराचे विराट् स्वरूप विश्वव्यापी आहे ही कल्पना स्थळ व काळ दोन्ही दृष्टींनी करता येते. ते जसे विश्वातले यच्चयावत स्थळ व्यापते तसेच भूत, वर्तमान व भविष्य हे तिन्ही काळही व्यापते. ह्या तिन्ही काळांवर त्याची सत्ता आहे. ज्यांवर मानवाची सत्ता कधी नसते अशा पाच गोष्टी कुराणात सांगितल्या असल्याचे विनोबा म्हणतात. त्यांतली एक वस्तू 'भविष्यकाळाचे ज्ञान'. ज्यावर मानवाची सत्ता नाही, ते जाणून घ्यायचा मानवाने विनाकारण सायासही करू नये. 'मा गृधः कस्यस्विद्धनम्' असे ईशोपनिषद् (१) सांगते. भविष्य हे जर परमेश्वराचे धन आहे तर त्याची अभिलाषा मानवाने करू नये. परंतु भविष्य जाणून घेण्याची मानवाची इच्छा किती वाढली आहे हे दैनिक, साप्ताहिक, मासिक व वार्षिक भविष्ये प्रत्यही छापली जात आहेत त्यावरून कळते. ह्या मृगजळाच्या मागे धावण्यापासून मानवास विनोबांनी अकराव्या अध्यायावरील प्रवचनाने परावृत्त केले तर ते दैनंदिन जीवनास उपयोगी असेच काही सांगितल्यासारखे नाही का ?

विनोबांनी गीतेवर प्रवचने करताना गीतेतील श्लोकांना साक्षात स्पर्श क्वचितच केला आहे. श्लोकांचा भावार्थ सांगण्याच्या मिषाने अप्रत्यक्ष स्पर्शही फार वेळा केला नाही. त्यामुळे प्रवचने वाचताना गीतेच्या संदर्भाची कित्येकदा आठवणही राहात नाही. नाही म्हणायला दुसऱ्या अध्यायावरील प्रवचन वाचताना गीतेतल्या श्लोकांची बऱ्याचवेळा आठवण होते. आणि निदान एकदा तरी, "देवा... ज्याला स्थितप्रज्ञ म्हणावयाचें – तो बोलतो कसा, बसतो कसा, चालतो कसा, असें सर्व मला सांग. कशी असते ती मूर्ति ? ती कशी ओळखावी ? सांग, देवा !" (पृ. २३) असा प्रश्न अर्जुनाच्या तोंडी (२.५४) घालून गीतेचे वातावरण कायम ठेवले आहे. ज्ञानेश्वरांनी तेराव्या अध्यायात एका 'अहिंसा' शब्दाच्या खुलाशासाठी सुमारे शंभर ओव्या लिहिल्या आहेत (१३.२१८–३१२). परंतु हा विस्तार करताना गीता-संदर्भ सुटू नये, संवादाचा विसर पडू नये म्हणून 'अर्जुना' (१), 'पांडुसुता' (१), 'धनुर्धरा' (१), 'पांडवा' (२), आणि 'किरीटी' (६) अशा प्रकारे एकंदर अकरा वेळा संबोधने योजिली आहेत. ही संबोधने ज्ञानेश्वरांनी केवळ पदपूरणासाठी योजिली आहेत असे म्हणणे फार धाष्टर्याचे होईल.

दुसऱ्या अध्यायावरील विनोबांचे प्रवचन दोन शब्दांवर विस्तारले आहे : (१) सांख्यबुद्धि, व (२) योगबुद्धि (गीता. २.३९). 'सांख्यबुद्धि'[1] ह्याचा अर्थ 'जीवनाचे मूलभूत सिद्धांत' असा विनोबा करतात आणि ते सिद्धांत तीन असल्याचे सांगतात : (१) आत्म्याची अमरता आणि अखंडता,

---

१. सांख्य शब्दाच्या निमित्ताने गीतेतील काही पारिभाषिक शब्दांचा खुलासा प्रथम करण्याचे विनोबा म्हणतात (पृ.१०). मला हा खुलासा कुठे आढळला नाही.

(२) देहाची क्षुद्रता, आणि (३) स्वधर्माची अबाध्यता. ह्या सिद्धांतांवर व्याख्यान करताना आत्म्याची व्यापकता ओळखून दुसऱ्यासाठी केलेल्या त्यागात देखील आनंद असतो, तो चाखून पहावा असा त्यांनी उपदेश केला आहे. 'योगबुद्धि'चा अर्थ जीवनाचे वरील सिद्धांत अमलात आणण्याची हातोटी किंवा युक्ती असा विनोबा करतात, आणि फलाशा सोडून कर्मे करणे ही ती युक्ती असल्याचे गीते-प्रमाणे सांगतात. ही युक्ती अमलात आणली तर फलावरील लक्ष काढून घेतल्यामुळे कर्मातली तन्मयता शतगुणित होते. विनोबांचे हे प्रवचन नि:संशय जीवनोपयोगी आहे. मनुष्याच्या मनाची जशी बैठक असेल तसा तो सृष्टीतल्या घटनांचा अर्थ लावतो. नदीला सुटी नाही, वाऱ्याला विसावा नाही, सूर्य रोज उष्णता देण्याचे काम कधी थांबवत नाही ह्यांवरून कोणी सुभाषितकार असा निष्कर्ष काढतो की, उत्तम लोक हाती घेतलेले काम तडीस नेतात. ह्याच उदाहरणांवरून विनोबा बोध घेतात तो असा की, "निष्काम कर्त्याला सतत सेवाकर्मच माहीत" (पृ. १८). फळाची अपेक्षा तो करीत नाही, म्हणून त्याचे काम उत्कृष्ट होते.

सांख्यबुद्धी व योगबुद्धी ह्या शब्दांचा विनोबांनी केलेला अर्थ गीतेला धरून आहे. परंतु त्यांनी ह्या दोहोंची घातलेली सांगड – म्हणजे आत्म्याची अमरता इत्यादी जीवनसिद्धांत (सांख्यबुद्धी) अमलात आणण्याचे निष्काम कर्म करणे (योगबुद्धी) हे साधन–गीतेला अभिप्रेत आहे की नाही ह्याविषयी दुमत होणे शक्य आहे. मला स्वत:ला ही सांगड गीतेला अभिप्रेत आहे असे वाटत नाही. हे दोन उपदेश भिन्न संदर्भातले आहेत आणि पहिल्या संदर्भात 'युध्यस्व' असा, तर दुसऱ्या संदर्भात 'मा कर्मफलहेतुर्भूः' असा, आदेश भगवंतांनी दिला हे वर स्पष्ट केले आहे.

तिसऱ्या अध्यायाचे सूत्र असे आहे की, कोणालाही कर्म सुटत नाही, म्हणून प्राप्तकर्म करावे, पण ते त्या कर्माच्या फलाची आशा न धरता करावे. अशा तऱ्हेने कर्म करीत गेल्यास त्या योग्याला परमपुरुषाची प्राप्ती होते. (असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ३.१९). आता, ही परमपुरुषाची प्राप्ती जशी कुरुक्षेत्रावर युद्धासाठी आलेल्या अर्जुनाला आकर्षक वाटणार नाही, तशीच स्वातंत्र्यप्राप्तीच्या ध्येयाने भारलेल्या आणि सत्याग्रह करून धुळ्याच्या तुरुंगात आलेल्या सत्याग्रह्यांनाही लोभनीय वाटणार नाही. म्हणून कर्मापेक्षा कर्मामागच्या भावनेचे महत्त्व गाऊन विनोबांनी फलासक्त न राहता कर्मे करीत राहणारी पुत्रवत्सल आई, परदेशी कापड न विकणारा दुकानदार, तंबाखू-कापूस न पिकवणारा शेतकरी अशी काही व्यवहारातली उदाहरणे देऊन अशा कर्मयोग्यांनाही अनंतपट फळ मिळते असे सांगितले आहे. ते कोणते? "त्याची शरीरयात्रा चालेल, शरीर व बुद्धि सतेज राहतील, ज्या समाजात तो वावरतो तो समाज सुखी होईल, त्याला चित्त-शुद्धि लाभून ज्ञान मिळेल, आणि समाजातील दंभ टळून जीवनाचा पवित्र आदर्श प्रगटेल" (पृ. ३३). सत्याग्रह्याला ह्या फळाचे आकर्षण खासच वाटेल.

विनोबांच्या प्रवचनाची भाषा वरवर क्वचित गीतेच्या सुराशी विसंगत वाटते. थोडा विचार केला तर ती तशी नाही हे उमगते. पण वाचक प्रथम नक्कीच बुचकळ्यात पडतो.

तिसऱ्या अध्यायावरील प्रवचनाला सुरुवात करताना विनोबा म्हणतात: "कर्मयोगात फलत्याग ही महत्त्वाची वस्तु आहे." आणि लगेच ते विचारतात: "आता प्रश्न असा की कर्मयोगात फलत्याग आहे, पण मग फळ मिळतें कीं नाही?" विनोबांचे आधीचे वाक्य वाचल्यावर हा प्रश्न उद्भवतोच कसा हा आपल्याला प्रश्न पडतो. पण जणू चमत्कारिक वाटेल असे आपण काही म्हटलेच नाही अशा रीतीने विनोबा वरील प्रश्नाचे उत्तर तितक्याच चमत्कारिकपणे देऊन टाकतात. "कर्माच्या फळाचा त्याग केल्याने कर्मयोगी अनंतपट फळ मिळवितो" (पृ. २६).

हा सर्व 'वदतो व्याघात' आहे असा भास होतो, पण तसा तो नाही. भगवंतांनी जसे 'तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर' (३.१९) असे अर्जुनाला सांगितल्यावरही 'असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः' असे निष्काम कर्मयोगी काय मिळवितो ते त्याच श्लोकात सांगितले आहे, तसेच विनोबांनी फलत्याग करणारा, पण नित्याचे व्यवहार चोखपणे पार पाडणारा माणूस अनंतपट फळ मिळवतो असे सांगितले. ही फळे त्याच्या कर्माची साक्षात फळे नसतात तर ती त्याला त्याच्या चित्तवृत्तीमुळे मिळालेली

असतात. कर्माच्या साक्षात फळाची–जसे यज्ञ करून स्वर्ग मिळविण्याची किंवा शेतात अफू पिकवून पैसा उभा करण्याची – कर्मयोग्याला आसक्ती असणार नाही. तरी त्याला अनंतपट फळ कोणते मिळेल ते वर सांगितले आहेच. गीतेचा वरील श्लोक वाचल्यावर काहीतरी विसंगत वाचले असे वाटून वाचक गोंधळात पडत नाही, पण प्रवचनातली विनोबांची वाक्ये वाचून तो थोडा वेळ गोंधळतो हे खरे.

गीताप्रवचनांत गीतेशी विसंवादी असा सूर तिसऱ्या अध्यायावरील प्रवचनात ऐकल्यासारखे वाटले, पण तो खरा विसंवादी सूर नव्हता. परंतु चौथ्या अध्यायावरील प्रवचनाच्या वेळी ' विकर्म ' व ' अकर्म ' शब्दांचे जे अर्थ विनोबांनी सांगितले आहेत ते निश्चितच गीतेशी संवाद साधणारे नाहीत.

चौथ्या अध्यायात योगाची परंपरा, भगवंतांनी वेळोवेळी घेतलेले अवतार, चातुर्वर्ण्याची निर्मिती, नाना प्रकारचे लाक्षणिक यज्ञ, त्या सर्वांत ज्ञानयज्ञाची श्रेष्ठता असे बहुविध विषय आले आहेत. विनोबांनी त्या सर्वांना स्पर्श केला नाही. प्रवचनासाठी त्यांनी त्या अध्यायातला एक श्लोक निवडला आहे : कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः । अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः (४.१७).

वास्तविक भगवंतांनी 'कर्म', 'विकर्म' व 'अकर्म' म्हणजे काय ते जाणावे, असे म्हटल्यानंतर त्या तिन्ही शब्दांचा खुलासा भगवंत ह्याच अध्यायात करतील अशी अपेक्षा ठेवणे रास्त आहे. परंतु त्यांनी तस तो केला नाही असे मान्यवर टीकाकारांना वाटते.

ज्ञानेश्वरांना 'कर्म' शब्दाचा, पुढे गीतेच्या आठव्या अध्यायात 'भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः' (३) ह्या श्लोकात, जो अर्थ सांगितला आहे तो अभिप्रेत आहे. म्हणून ते ' कर्म ' शब्दाचा अर्थ 'ज्यामुळें विश्वाची उत्पत्ति होते तें' (ज्ञा० ४.८९) असा देतात. परंतु 'कर्म' शब्दाचा अर्थ 'सर्वसाधारण बाह्य क्रिया' (लोकमान्य), किंवा 'शास्त्रविहितकर्म' (शंकराचार्य) असा होऊ शकेल. विनोबांनी त्याचा अर्थ 'स्वधर्माचरण' असा केला आहे (पृ. ३६)

ह्या तीन शब्दांपैकी खरी अडचण आहे ती ' विकर्म ' ह्या शब्दाच्या अर्थाविषयी. त्या शब्दातील 'वि' उपसर्गाचा अर्थ 'विपरीतत्व' किंवा 'विशेषत्व ' असा अभ्यासकांनी केला आहे. लोकमान्यांनी ' विकर्म 'चा अर्थ ' विपरीत कर्म ' असा केला आहे. त्यांच्या मते ह्या शब्दाचा अर्थ भगवंतांनी इथे चौथ्या अध्यायात सांगितला नाही. त्यांनी ती उणीव पुढे अठराव्या अध्यायात 'अनुबन्धं क्षयं हिंसामनवेक्ष्य च पौरुषम् । मोहादारभ्यते कर्म यत्तत् तामसमुच्यते ' (१८.२५) असे तामस कर्माचे वर्णन करून भरून काढली आहे. लोकमान्यांच्या मते ' विकर्म ' म्हणजे ' तामस कर्म'. ज्ञानेश्वरांनी ' कर्म ' शब्दाच्या अर्थासाठी जसा आठव्या अध्यायाचा, तसा लोकमान्यांनी ' विकर्म ' शब्दाच्या अर्थासाठी अठराव्या अध्यायाचा आधार घेतला आहे. शंकराचार्य ' विकर्म 'चा अर्थ ' शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्म ' असा करतात.[१]

ज्ञानेश्वरांनी ' विकर्म 'चा अर्थ ' विपरीत कर्म ' असा न करता ' विशेष कर्म ' असा केला आहे, आणि चातुर्वर्ण्य व्यवस्थेत प्रत्येक वर्णासाठी जे जे ' विशेष कर्म ' विहित आहे (उदाहरणार्थ, गीता १८.४२–४४) ते ' विकर्म ' शब्दाने भगवंतांनी सांगितले आहे असे ते म्हणतात (ज्ञा० ४.९०). विनोबा देखील ' विकर्म 'चा अर्थ ' विशेष कर्म ' असा करतात. परंतु त्यांची विशेष कर्माविषयीची कल्पना ज्ञानेश्वरांच्या कल्पनेहून सर्वथा भिन्न आहे. विनोबा म्हणतात की, कुठल्याही बाह्य कर्माला मनाची साथ दिली, ते करीत असता त्यात हृदय ओतले, तर ते ' विकर्म ' होते. परंतु ' विकर्म ' एवढ्यानेच खरोखरी पूर्ण होत नाही. कारण अखेरीस साध्य आहे ते निष्काम कर्म आहे. म्हणून विनोबा पुढे म्हणतात की, कर्माच्या जोडीला जे चित्त लावायचे ते शुद्ध असायला हवे, आणि चित्तशुद्धीसाठी काम-क्रोध जिकण्याची आवश्यकता आहे. चित्त गंगाजळाप्रमाणे निर्मळ व प्रशांत झाल्याखेरीज निष्काम कर्म साधत नाही. विनोबांना हे सारे ' विकर्म ' ह्या संज्ञेने अभिप्रेत आहे. चित्तशुद्धीमुळे कर्माला मिळालेली निष्कामता हीच त्याची ' विशेषता ', म्हणजेच ' कर्मा'चे झालेले ' विकर्म '.

परंतु वास्तविकपणे गीता हा अर्थ ' अकर्म ' शब्दाला देते. ' त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यतृप्तो

१. हाच अर्थ ज्ञानेश्वर ' अकर्म ' शब्दाला देतात (ज्ञा० ४.९१).

अनुक्रमणिका

निराश्रयः । कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित् करोति सः ' (४.२०) ह्या श्लोकात 'अकर्म' म्हणजे ' निष्कामवृत्तीने केलेले, आणि म्हणून करून न केल्यासारखे ' असा खुलासा आढळतो. म्हणजे गीतेला जो अर्थ ' अकर्म ' शब्दाने अभिप्रेत आहे तो विनोबा ' विकर्म ' शब्दाने जाणू इच्छितात.

आणि विनोबांना ' अकर्म ' शब्दानें जे जाणायचे आहे तिकडे ते त्यांच्या अगदी स्वतंत्र वाटेने येतात. ही वाट गीतेनें दाखविलेली नाही. ते म्हणतात : " कर्माला विकर्माची जोड मिळाली म्हणजे शक्ति-स्फोट होतो व त्यातून अकर्म निर्माण होतें " (पृ. ३९). ह्याचा अधिक खुलासा करण्यासाठी ते पुढे म्हणतात की दारूला बत्ती दिली की जसा स्फोट होतो तसा शक्तिस्फोट कर्म-विकर्माच्या योगाने होतो. ' कर्म ' म्हणजे 'स्वधर्माचरण,' ते निष्काम बुद्धीने करून ' विकर्म ' करायचे आणि अशा रीतीने दोहोंचा संयोग झाला की स्वधर्माचरणात जे अनंत सामर्थ्य गुप्त असते ते एकदम बाहेर पडून दारूच्या स्फोटासारखे काहीतरी विलक्षण घडते. ह्या घटनेचा परिणाम ते असा सांगतात : " अहंकार, काम, क्रोध, यांचा त्या स्फोटाने मुडदा पडेल, आणि त्यातून त्या परम ज्ञानाची निष्पत्ति होईल. " (पृ. ३८).

' ज्ञानाची निष्पत्ति ' ही कल्पना भावात्मक (positive) आहे, तर ' अकर्म ' हा शब्द काहीतरी अभावात्मक (negative) अर्थ व्यक्त करतो ह्याची विनोबांना कल्पना आहे, म्हणून त्यांनी ' अकर्म ' शब्दाचा आणखीही एका उदाहरणाने खुलासा केला आहे. मागच्या उदाहरणात दारूला बत्ती लावल्याने स्फोट झाला होता. आताच्या उदाहरणात लाकडाच्या ओंडक्याला अग्नीने पेटवायचा आहे, आणि त्यामुळे अखेर त्या ओंडक्याची राख होणार आहे. ती राख निरुपद्रवी, खुशाल चिमूटभर घ्यावी आणि अंगाला फासावी. ह्या उदाहरणाने 'अकर्म'चा अर्थ ते सिद्ध करतात तो असा : "कर्माला विकर्माची ज्योत लावल्याने अकर्म होतें... कर्मांत विकर्म ओतलें म्हणजे अकर्म होतें. याचा अर्थ काय ? याचा अर्थ हा की कर्म केल्यासारखे वाटतच नाही. त्या कर्माचा बोजा वाटत नाही. करून अकर्ते होतो." (पृ. ३९) ' अकर्म ' शब्दाच्या अभावात्मक अर्थाची ही अशा तऱ्हेने मांडणी— १) आधी लाकडाचा ओंडका (कर्म), त्याला पेटवला की होणारा निखारा (विकर्म), आणि निखारा विझला की उरणारी राख (अकर्म); २) कर्मविकर्मसंयोगाने अकर्माची निष्पत्ती, म्हणजे कर्माचा कर्मरूपाने नाश व ज्ञानाचा उदय— ही विनोबांना 'यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन । ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ' (४.३७) ह्या श्लोकावरून सुचली असावी हे उघड आहे.

विनोबांनाही अखेर ' अकर्म ' शब्दाने ' करून अकर्तेपण ' (कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः ४.२०) हाच अर्थ अभिप्रेत आहे. परंतु ज्या वाटेने ते ह्या अर्थाकडे येतात ती गीतेची नाही, त्यांची ती स्वतंत्र आहे. गीतेत कुठेही कर्माला विकर्माची जोड द्यावी म्हणजे अकर्म निष्पन्न होते अशी ह्या तीन शब्दांची साखळी वर्णिली नाही. ' ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम् ' (४.१९) ह्या शब्दप्रयोगातील ' ज्ञान ' शब्दाने ' कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः । स बुद्धिमान्मनुष्येषु ' (४.१८) हे, त्या आधीच्या श्लोकात ' कर्मांत अकर्म आणि अकर्मांत कर्म ओळखण्याचे जे ज्ञान ' तेवढेच अभिप्रेत आहे. कुठला तरी संयोगामुळे होणारा प्रचंड स्फोट आणि त्या स्फोटातून निर्माण होणारे ज्ञान असे काही सांगितलेले नाही. अशा कल्पना करणे म्हणजे आपले आधुनिक विचार गीतेवर लादण्यासारखे आहे.

माझी स्वतःची ह्याविषयी – विशेषतः ' विकर्म ' ह्या शब्दाच्या अर्थाविषयी—कल्पना वर उल्लेखिलेल्या मतांहून निराळी आहे. गीतेतील शब्दांचा अर्थ करताना शक्य तो गीतेलाच बोलू द्यावे हे तर खरेच, पण ज्या अध्यायात तो शब्द आला असेल त्या अध्यायातल्या त्या शब्दानंतर आलेल्या श्लोकांना बोलू द्यावे—अगदी आवश्यक असेल आणि सहजपणे जमत असेल तर त्याआधीच्या अध्यायाला बोलू द्यावे, नंतरच्या नव्हे— हे सूत्र स्वीकारले तर ह्या शब्दांचा, विशेषतः ' विकर्म ' शब्दाचा, अर्थ असा सांगणे शक्य आहे :

कर्म, विकर्म आणि अकर्म म्हणजे काय ते जाणावे असे सांगितल्यावर, यज्ञशब्दाची व्याप्ती वाढवून श्रोत्रादी इंद्रियांची संयमाग्नीत आहुती देऊन केलेला यज्ञ, शब्दादी विषयांची इंद्रियाग्नीत आहुती देऊन





केलेला यज्ञ, इंद्रियकर्मे व प्राणकर्मे यांची आत्मसंयम अग्नीत आहुती देऊन केलेला यज्ञ, तसेच तपोयज्ञ, योगयज्ञ, स्वाध्याययज्ञ असे बहुविध यज्ञ आहेत असे भगवंतांनी सांगितले आहे(४.२६-३२). ह्या अध्यायात वर्णिलेली यज्ञांची ही बहुविधता-'बहुविध' हा शब्द गीतेतलाच (४.३२) आहे– लक्षात घेता 'विकर्म' शब्दातला 'वि' हा उपसर्ग विविधतेचा द्योतक आहे असे वाटते. ह्याचा अर्थ असा की, 'विकर्म' म्हणजे विविध प्रकारचे यज्ञ, आणि ते कोणते ते जाणावेत असे भगवंत सांगत आहेत. 'कर्म' म्हणजे यज्ञ, अर्थात ज्या यज्ञशब्दाची व्याप्ती वाढवून वर उल्लेखिलेले लाक्षणिक यज्ञ सांगितले तो वेदविहित द्रव्ययज्ञ. हा यज्ञ, म्हणजेच 'कर्म', 'ब्रह्मोद्भव' म्हणजे वेदविहित असते, हे आधीच्या तिसऱ्या अध्यायात (३.१५) सांगून झाले असल्यामुळे, भगवंतांनी चौथ्या अध्यायात कर्म, विकर्म, व अकर्म जाणावे असे म्हटल्यावर 'कर्म'चा खुलासा पुन्हा केला नाही. 'विकर्म'चा उलगडा वर सांगितल्याप्रमाणे केला आहे. आणि 'अकर्म' म्हणजे निष्काम कर्म, फलाची आसक्ती न ठेवता केलेले कर्म (४.२०) हे पण सांगितले आहे. अशा तऱ्हेने भगवंतांनी 'कर्म', 'विकर्म' व 'अकर्म' ह्या तिन्ही शब्दांचा खुलासा तिसऱ्या व चौथ्या अध्यायांतच केला आहे.

'विकर्म' म्हणजे 'कर्मा'चे अर्थात यज्ञाचे विविध प्रकार, किंवा त्यांना यज्ञाचे 'विशेष' प्रकार असेही वाटल्यास म्हणता येईल, असा अर्थ असल्याने कर्म व विकर्म हे एकाच पातळीवरचे ठरतात. त्यांच्यांत काही मूलभूत फरक उरत नाही. 'अकर्मा'चे तसे नाही. ते निष्काम कर्म असल्यामुळे ह्या दोहोंपासून ते एकदम निराळे ठरते. म्हणून, भगवंतांनी जरी कर्म, विकर्म व अकर्म जाणावे असे म्हटले असले तरी तत्त्वतः कर्म व अकर्म म्हणजे काय तेवढेच जाणायचे आहे हे त्यांनी 'कर्मण्यकर्म यः पश्येद-कर्मणि च कर्म यः' (४.१८) ह्या श्लोकात कर्म व अकर्म यांचाच उल्लेख केला आहे, 'विकर्म'चा नाही, ह्यावरून स्पष्ट होते.

'गीताप्रवचनां'चा मुख्य उद्देश प्रबोधन करण्याचा आहे, आणि त्या दृष्टीने त्यांची योग्यता फार मोठी आहे. प्रवचनकारांनी आपले काम चोख बजावले आहे. आता ज्यांना प्रबोधनाची गरज आहे त्यांनी तीं वाचून, त्यांवर विचार करून 'उद्धरेदात्मनात्मानम्' (गी. ६.५) ह्या भगवंतांच्या उपदेशाप्रमाणे आपापला उद्धार करून घ्यायचा आहे, आणि 'यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः' (गी. ३.२१) ह्या उक्तीप्रमाणे इतरांना धडा घालून द्यायचा आहे.

'गीताप्रवचनें' वाचताना क्वचित गीतेच्या अर्थाविषयी विनोबांशी मतभेद होणे शक्य आहे. अशी काही स्थळे वर येऊन गेली आहेत. परंतु त्याव्यतिरिक्त निखालस आक्षेपार्ह असे एकच विधान वाचनात आले. 'पत्रं पुष्पं फलं तोयम्' (गी.९.२६) ह्या वाक्यावर विवेचन करताना विनोबांनी एक प्रसंग सांगितला आहे : "एकदा एका प्रोफेसराजवळ माझी चर्चा चालली होती. ती शिक्षणशास्त्रासंबंधीची होती. आमचा दोघांचा विचारभेद होता. शेवटी प्रोफेसर म्हणाले, "अहो, मी अठरा वर्षे काम करतो आहे." त्या प्रोफेसरांनी मला पटवून दिलें पाहिजे होतें. परंतु तें न करता मी इतकीं वर्षे शिक्षणाचें काम करतो आहे असें जेव्हा ते म्हणाले त्या वेळेस मी विनोदानें म्हटलें, "अठरा वर्षे बैल यंत्राबरोबर फिरला म्हणून तो यंत्रशास्त्रज्ञ होईल का?" यंत्रशास्त्रज्ञ निराळा व तो गरगर फिरणारा बैल निराळा... सारांश त्या प्रोफेसराने दाढी दाखविली की मी इतकीं वर्षे काम केलें. दाढीने सत्य सिद्ध होत नाही." (पृ. ११६). चर्चाप्रसंगी असा 'विनोद' विनोबांनी आजही करणे ठीक नाही, पन्नास वर्षांपूर्वी तर त्यांनी तसा करणे योग्य नव्हतेच नव्हते. प्रोफेसर विनोबांना त्यांचे म्हणणे पटवून देऊ शकले नव्हते, तसेच विनोबाही त्यांना आपले म्हणणे पटवून देऊ शकले नव्हते! वादग्रस्त प्रश्न कोणता होता आणि त्या प्रसंगी कोण काय म्हणाले ते विनोबांनी थोडक्यात सांगितले असते तर कोणाचे मत ग्राह्य वा अग्राह्य ते वाचकांना ठरविणे शक्य झाले असते. परंतु विनोबांनी ते केलेले नाही. प्रोफेसरांनी 'अठरा वर्षां'चा उल्लेख केवळ आपल्या दीर्घकालीन अनुभवाचा निदर्शक म्हणून केला असावा. घटकाभर असे मानले की, ते तसा न करते तर बरे झाले असते, कारण तो काही स्वतःच्या म्हणण्यास पुष्टी देणारा मुद्दा होऊ शकत नव्हता, तरी त्यावर विनोबांनी त्यांना तोंडावर, किंवा पश्चातही, 'बैल' म्हणणे

योग्य झाले असे वाटत नाही. बरे, वादाच्या भरात जे बोलले गेले ते अयोग्य हे जाणून त्यांनी नंतर प्रवचनाचे वेळी त्याचा उल्लेख करायला नको होता. 'गीताप्रवचनां'च्या अनेक आवृत्त्या आणि लाखांवर प्रती वितरित झाल्या तरी ह्याबद्दल कोणाला काही वाटले नाही हे एक मोठे आश्चर्यच आहे. ह्यापुढच्या 'प्रवचनां'च्या आवृत्तीतून तो मजकूर काढून टाकावा अशी प्रकाशकांना विनंती करावीशी वाटते.

श्री. यदुनाथ थत्ते यांनी 'गीताप्रवचनां'च्या सुवर्ण-महोत्सवाच्या निमित्ताने 'नवभारत' (फेब्रु. १९८२) व 'रविवार सकाळ' (फेब्रु. २१, १९८२) ह्यांत लेख लिहिले आहेत. लोकमान्यांचा कर्मयोग, गांधी-जींचा अनासक्तियोग, व विनोबांचा साम्ययोग ह्यांत मांडलेले विचार स्वातंत्र्यपूर्व काळ, सत्ता मिळण्याची शक्यता वाटण्याचा काळ, व सत्ता हाती आल्यावरचा काळ ह्या तीन कालखंडांची क्रमाने गरज भागविणारे आहेत असे श्री. थत्ते यांनी म्हटले आहे. मला ह्या तीन 'योगां'त फरक आहे असे जाणवत नाही. कर्मयोगात कर्माचा उल्लेख आहे, फलाविषयी अनासक्ती अभिप्रेत आहे; अनासक्तियोगात अनासक्तीचा उल्लेख आहे, कर्म अभिप्रेत आहे; साम्ययोगात कर्म व अनासक्ती दोन्ही अभिप्रेत आहेत. कोणतेही नाव दिले तरी फलितात फरक पडत नाही. आणि म्हणून वर उल्लेखिलेल्या तिन्ही कालखंडांत ह्या तीन योगांपैकी कुठलाही काळाची गरज भागवणारा होता व आहे असे वाटते. कर्मयोग आणि अनासक्तियोग कालबाह्य झालेले नाहीत, आणि साम्ययोग टिळक-गांधीयुगात अप्राप्तकाल होते असे म्हणता येणार नाही. गीतेत कर्मयोग, ज्ञानयोग, भक्तियोग, बुद्धि-योग असे जसे शब्द आहेत तसा साक्षात साम्ययोग असा शब्द नाही.[१] त्या शब्दासाठी विनोबांना 'योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन' (६.३३) ह्या एकाच श्लोकात आधार आहे. तिथे सर्वांच्या विषयी आत्मौपम्य दृष्टी असणे हा साम्य-योगाचा अर्थ आहे आणि त्या अर्थी हा विचार काल अप्राप्त होता, आज प्राप्त आहे. आणि उद्या काल-बाह्य होणार आहे असे मुळीच नाही.

'गीताप्रवचनें' ह्या पुस्तकाचे प्रत्यही किमान एक पान तरी वाचावे आणि त्यावर दोन मिनिटे विचार करावा अशी 'गीताप्रवचनां'च्या सुवर्णमहो-त्सवाच्या निमित्ताने भारतीय जनतेला विनंती करा-वीशी वाटते. वर्षभरात पुस्तक वाचून संपेल आणि त्यामुळे वाचणाऱ्याच्या आचार-विचार-उच्चारांत इष्ट फरक पडल्याचे जाणवेल असा भरंवसा वाटतो. राजकारणाच्या spiritualization ची आव-श्यकता नामदार गोखल्यांच्या काळापेक्षा आज कितीतरी पटींनी वाढली आहे. त्यांना अभिप्रेत अस-लेले spiritualization 'गीताप्रवचनें' घडवून आणू शकतील. म्हणून राजकारण करणाऱ्या, तसेच सत्तेवर असणाऱ्या व अधिकार गाजविणाऱ्या व्यक्तींनी 'गीताप्रवचनां'चा पाठ करण्याची सवय लावून घ्यावी. पुस्तकासाठी लिहिलेल्या 'दोन शब्दां'त विनोबांनी सुरुवातीला म्हटले आहे, "गीता-प्रवचनें हें आता भारतीय जनतेचें पुस्तक झालें आहे." ह्या वाक्याचा तूर्त तरी अर्थ असा दिसतो की, ह्या पुस्तकाची सर्व भारतीय भाषांत भाषांतरे झाली असल्याने ते सर्व भारतीयांना हवे असल्यास उप-लब्ध आहे. हे पुस्तक भारतीय जनतेचे होऊनही आमची नैतिक पातळी भराभर घसरत असावी हे पटत नाही. तेव्हा खऱ्या अर्थाने हे पुस्तक अजून भारतीय जनतेचे झालेले नाही; ते तसे व्हावे अशी इच्छा आहे.

---

१. गीतेत 'समदृष्टि', 'समबुद्धि', 'समचित्त(त्व)' असे शब्द आहेत, 'साम्यस्थिति' असाही आहे.

शोधून काढलेल्या निश्चित माहितीची अथवा ज्ञानाची सुव्यवस्थितपणे केलेली मांडणी म्हणजे विज्ञान. अशा ज्ञानाचा प्रसार वा विस्तार करणाऱ्या वैज्ञानिक पद्धतींचा त्याचप्रमाणे या ज्ञानाचा खरेपणा पडताळून पाहण्यासाठी वापरलेल्या कसोटयांचाही अंतर्भाव अशा माहितीत केलेला असतो. अशा प्रकारे विज्ञान ही बुद्धीला पटणारी, तर्काधिष्ठित व वर्धिष्णू गोष्ट आहे, असे गृहीत धरले जाते. विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धामध्ये वैज्ञानिक तत्त्वज्ञांनी या मताचा पाठपुरावा केला आहे. त्यासाठी त्यांनी वैज्ञानिक पद्धतीमधील मूलभूत तत्त्वांचे विवरण केले. तसेच ज्या प्रक्रियेद्वारे जुन्या सिद्धांताच्या जागी नवीन सिद्धांत येतो त्या प्रक्रियेमागील तर्काच्या अधिष्ठानाचे (किंवा कार्यकारणभावाचे) स्पष्टीकरणही त्यांनी दिले. विज्ञानामध्ये प्रगती कशा प्रकारे होत असते, यासंबंधी रूढ असलेल्या कल्पनांना आकार देण्याचे कार्य मुख्यत्वे याच तत्त्वज्ञांनी केले. तथापि त्यांनी उभारलेल्या या तर्काधिष्ठित विचारावर १९५० नंतर वाढत्या प्रमाणात टीका होऊ लागली असून सर्वांत जहाल टीका पॉल के. फेयरबेंड या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञांनी केली आहे. त्यांच्या मते विज्ञान हे सुव्यवस्थित तर नाहीच ; उलट त्यात अनागोंदी असल्याचे दिसून येते.

फेयरबेंड यांचा जन्म व्हिएन्ना येथे झाला असून ते ५९ वर्षांचे आहेत. त्यांचे माध्यमिक शिक्षण व्हिएन्ना येथेच झाले असून तदनंतर त्यांनी संगीतिकेचे (ऑपेराचे) अध्ययन केले. नाझींनी ऑस्ट्रिया व्यापला तेव्हा ते लष्करात अधिकारी होते. जेव्हा रशियनांनी ऑस्ट्रियात मुसंडी मारली तेव्हा माघार घेत असताना फेयरबेंड यांच्या कमरेत गोळी लागली आणि परिणामी ते अजूनही चांगलेच लंगडत चालतात. महायुद्धानंतर त्यांनी वायमार इन्स्टिटयूटमध्ये रंगभूमीविषयीचा अभ्यास केला ; तसेच अधूनमधून पूर्व जर्मन नाटकेही पाहिली. या नाटकांबद्दल ते म्हणतात, " या बहुतेक नाटकांचा विषय हा नाझी जर्मनीत विरोधकांनी नाझींशी केलेल्या संघर्षाचा असे. ही नाटके आणि लोकशाहीवादी देशांमध्ये भूमिगत राहून कार्य करणाऱ्या नाझींचा गौरव करणारी नाझी जर्मनीमधील नाटके या दोन्हींमध्ये भेदभाव करणे कठीण होते. (कारण) दोन्ही प्रकारच्या नाटकांमध्ये आदर्शवादी भाषणे असत ; प्रामाणिकपणा ठासून भरलेला असे; (तसेच) चोर-शिपाई परंपरेतील धोकादायक परिस्थिती असे. नाटकातील चांगली बाजू दाखविण्यासाठी वापरण्यात आलेल्या युक्त्यांविषयी मला (फेयरबेंड यांना) आत्मीयता वाटत असे." विविध प्रकारच्या कल्पनांमध्ये (विचारांमध्ये) जे परस्परसंबंध असतात, त्या संबंधांविषयीच्या फेयरबेंड यांच्या मतावर नाटकातील वरील युक्त्यांचा प्रभाव पडलेला दिसून येतो.

फेयरबेंड हे १९४७ साली व्हिएन्ना विद्यापीठात इतिहास, भौतिकी व खगोलशास्त्र या विषयांचे अध्ययन करण्यासाठी गेले होते. तेथे त्यांचा 'व्हिएन्ना सर्कल' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या मतप्रणालीचा अधिक परिचय झाला. महायुद्धापूर्वी या विचारसरणीचे एक पुरस्कर्ते व्हिक्टॉर क्राफ्ट यांच्याबरोबर त्यांनी तत्त्वज्ञानविषयक चर्चा केल्या होत्या. (व्हिएन्ना सर्कल हे प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञांचे मंडळ होते. १९३० ते १९५० दरम्यानच्या काळात या तत्त्वज्ञ मंडळींनी विज्ञान ही बिनचूक अशी तार्किक प्रक्रिया असल्याचे मत प्रस्थापित केले होते. निगामी तर्कशास्त्राच्या आधारे शास्त्रज्ञ सिद्धांत मांडतात व त्यावरून केलेल्या अंदाजांची अथवा अनुमानांची प्रयोगांद्वारे चाचणी घेऊन त्याची शहानिशा करतात. जेव्हा जुने सिद्धांत अयशस्वी ठरतात तेव्हा नवे सिद्धांत मांडले जातात; आणि विषय स्पष्ट करण्याच्या दृष्टीने नवा सिद्धांत अधिक प्रभावी ठरल्याने तो स्वीकारला जातो. अशा तऱ्हेने विज्ञान हे निर्भीडपणे सत्याच्या अधिकाधिक जवळ जात असते; म्हणजे त्याची प्रगती होत असते. व्हिएन्ना सर्कलमधील तत्त्वज्ञांची ही मतप्रणाली पुढे 'तार्किक प्रत्यक्षार्थवाद' म्हणूनही ओळखली जाऊ लागली). व्हिएन्ना येथे असताना या मतप्रणालीच्या जोडीनेच

विज्ञान व अनागोंदी

अ. ना. ठाकूर

अनुक्रमणिका





अनेक राजकीय चर्चाही त्यांच्या कानांवरून गेल्या होत्या. या सर्वांतूनच त्यांना आकारिक तर्कशास्त्राच्या मर्यादांची जाणीव झाली. ते यासंबंधी म्हणतात, "मला असा संशय येऊ लागला आहे की, जाहीर वादविवादांमध्ये विचार हे महत्त्वाचे नसतात; तर आपला मुद्दा मांडण्याचे विशिष्ट मार्ग अधिक महत्त्वाचे ठरतात. हा संशय पडताळून पाहण्यासाठी मी वादविवादांमध्ये हस्तक्षेप करून पाहिला आणि मूर्ख दृष्टिकोणाचे अतिशय ठामपणे समर्थन (ही) केले. गाढचा विद्वानांच्या गराड्यात सापडलेला मी एक विद्यार्थी आहे, ही भीती मला (प्रथम प्रथम) भेडसावीत असे; परंतु मी एके काळी अभिनयाचे शिक्षण घेतलेले असल्याने हव्या त्या प्रकाराने मुद्दा (ठासून) मांडण्यात मला यश आले."

१९५१ साली पीएच. डी. पदवी मिळविल्यानंतर फेयरबेंड हे इंग्लंडला गेले. तेथे त्यांना विट्गेनश्टाइन या तत्त्वज्ञांकडे अध्ययन करावयाचे होते; परंतु विट्गेनश्टाइन यांच्या अकाली निधनाने त्यांनी कार्ल पॉप्पर या तत्त्वज्ञांच्या हाताखाली तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला. प्रथम प्रथम त्यांना पॉप्पर यांची मते पूजनीय वाटली; मात्र नंतरची फेयरबेंड यांची पुष्कळ वर्षे त्याच मतांचे खंडन करण्यात गेली.

अध्यापनास सुरुवात केल्यावर फेयरबेंड यांनी विविध शैक्षणिक क्षेत्रांत काम केले. १९६० पर्यंत ते इंग्लंडमधील ब्रिस्टॉल विद्यापीठ तसेच व्हिएन्ना येथील इन्स्टिटच्यूट ऑफ सायन्स अँड फाइन आर्ट्स या ठिकाणी अध्यापक होते. एका वेळी तर ते बर्कली, येल व लंडन ही विद्यापीठे तसेच बर्लिनची फ्री युनिव्हर्सिटी या सर्व ठिकाणी अध्यापनासाठी जात होते. आपल्याला शैक्षणिक जीवनाचा कंटाळा आला नाही, असे ते म्हणतात. तथापि त्यांचे पुढील उद्गार याला साजेसे नाहीत. ते म्हणतात, "पंचविसाव्या वर्षी ब्रेख्ट यांचा निर्मिति-साहाय्यक होण्याची चालून आलेली संधी दवडली, ही माझ्या आयुष्यातील एक सर्वांत मोठी चूक झाली." तथापि लोकांचे मनोरंजन करीत राहणे हा जीवनाचा हेतू असावा याविषयी त्यांना अजूनही कळकळ वाटते. कारण ते म्हणतात "मनोरंजनाचे काम करण्याची मला भुरळच पडते. निराश झालेले, दु:खी, दडपले गेलेले किंवा कोणत्या तरी सत्याने अथवा मृत्यूच्या भयानें ज्यांना मानसिक पांगळेपण आलेले आहे अशा लोकांच्या चेहऱ्यावर स्मिताची एखादी रेषा उमटविण्यास कारणीभूत होणे, हे बौद्धिक दृष्टचा उच्च दर्जाचा शोध लावण्यापेक्षा खूप महत्त्वाचे कार्य आहे."

गेली २३ वर्षे ते युनिव्हर्सिटी ऑफ कॅलिफोर्निया (बर्कली) येथे प्राध्यापक असून झुरिक येथील पॉलिटेक्निकमध्येही ते शिकविण्यासाठी जात असतात. ते बर्कली येथेच एका टेकडीवर जवळजवळ एकांतवासात राहातात. पुस्तके हाच त्यांचा विरंगुळा आहे. त्यांची तीन लग्ने व तेवढेच घटस्फोट झालेले असून त्यांना मूलबाळ नाही. आपल्या अभ्यासिकेमध्ये त्यांनी एक गोरिलाचे ७ फूट उंच चित्र लावलेले आहे व त्याला ते किंगकाँग म्हणतात एक चांगले चित्र म्हणून तर ते त्यांना आवडतेच; शिवाय ते त्यांना आवडण्याचे पुढील एक कारणही आहे. ते म्हणतात, "मला या गरीब प्राण्याविषयी अनुकंपा वाटते; तो येथे शांतपणे राहत आहे. (मात्र) शास्त्रज्ञ क्रूर नियम पडताळून पाहण्यासाठी या बिचाऱ्याचा वापर करतात."

आपल्या एकांतवासाविषयी ते अतिशय दक्ष असतात. उदाहरणार्थ, एका वार्ताहराला मुलाखतीसाठी त्यांची भेट घेण्याकरिता त्यांच्या सचिवाला कित्येकदा फोन करावा लागला; दोन पत्रे पाठवावी लागली आणि शेवटी एक तास ताटकळत बसावे लागले होते. याच्यामागील त्यांची कारणमीमांसा अशी : टेकडीवरील ही जागा त्यांची एकट्याची अशी आहे आणि बहुतेकांना विद्यापीठाच्या आवारातच होऊ शकतील अशा कामांकरिताच त्यांना भेटावयाचे असते. त्यामुळे त्यासाठी घरी येऊन भेटण्याची गरज नसते. वरील वार्ताहराने घेतलेल्या मुलाखतीतून त्यांची काही मते समजू शकली व तीच या लेखात थोडक्यात आलेली आहेत.

विज्ञानाच्या इतिहासातील अनेक उदाहरणांवरून त्यांनी पुढील निष्कर्ष काढला आहे : विज्ञानाची प्रगती ही बुद्धिगम्य वा तर्कनिष्ठ पद्धतीने होत असल्याचे दिसत नाही आणि जर प्रगती झाली असेलच, तर ती शास्त्रज्ञांनी तर्कनिष्ठतेच्या प्रत्येक तत्त्वाची मोडतोड करूनच केलेली आहे. शिवाय





अशा शास्त्रज्ञांनी कोणतेही एक ठाम मत हे आपले ध्येय म्हणून स्वीकारलेले दिसत नाही. परिणामी सिद्धांतांची संख्या वाढली असली, तरी त्यांचा अलग अलगपणे विचार केला, तर ते एकमेकांशी सुसंगत राहिल्याचे दिसत नाहीत. उदाहरणार्थ, हल्लीचे मेंडेलप्रणित आनुवंशिकताविज्ञान हे रेणवीय आनुवंशिकताविज्ञानापासून तर्काच्या आधारे काढता येण्याजोगे असल्याचे दिसत नाही, असे त्यांना वाटते. खरे तर आग्रही व विसंगत सिद्धांतांमधील स्पर्धात्मक तणावामुळे विज्ञानाची प्रगती होत असते, असे त्यांचे मत आहे. वैज्ञानिक पद्धती एकच नाही. त्यामुळे विज्ञानामधील यश हे केवळ तर्कनिष्ठ चर्चेच्या आधारे मिळालेले असते असे नाही; तर असे यश हे पळवाटा, वक्तृत्व गुण, भाषेचा फुलोरा व प्रचार यांद्वारे मिळविलेले असते, असा त्यांचा दावा आहे.

कोणताही एक सिद्धांत सत्य नसल्याने सर्व सिद्धांत सिद्ध होण्यासाठी सर्वांनाच त्याकरिता सारखा अवधी द्यायला हवा, असे त्यांचे म्हणणे आहे. अशा प्रकारे ते आपली वरील विचारसरणी अधिक व्यापक अशा राजकीय हेतूंसाठी वापरीत असतात, असे इतरांना वाटते. त्यांचे पुढील उद्‌गार याचे द्योतक म्हणता येतील. ते म्हणतात, "या प्रकारे पाठ्यपुस्तकांमधून क्रमवार संकलित झालेल्या व शासनकर्त्यांच्या कृपाछत्रासाठी नांदणाऱ्या 'महान विज्ञाना' ला पाश्चात्त्य समाजात एक निश्चित असे स्थान प्राप्त झाले आहे. त्यामुळे विचारांची मुक्त देवाण-घेवाण व विज्ञानाचा विकास या दृष्टीने ते अपुरे पडते. फलज्योतिष, ॲक्युपंक्चर, चेटूकविद्या वगैरे ज्ञानाच्या क्षेत्रांनाही तेवढेच महत्त्व द्यायला हवे. त्यांची मते अशी टोकाची व तऱ्हेवाईक आहेत व त्यामुळेच त्यांचा जगभर बोलबाला झाला आहे. उदाहरणार्थ 'अगेन्स्ट मेथड' या त्यांच्या प्रमुख पुस्तकाची जगातील विविध भाषांत भाषांतरे झाली आहेत.

टीकाकारांचा त्यांच्यावरील मुख्य आक्षेप म्हणजे विज्ञानावर केलेल्या आपल्या टीकेविषयी ते स्वत: कितपत गंभीर आहेत ? या प्रश्नाला ते पुढील उपहासगर्भ उत्तर देतात : "वादातील मुद्दा (प्रतिपादिणे) म्हणजे काही पापाची कबुली देणे नव्हे. (कारण) यातून लेखकाची खरी श्रद्धा उघड होत नाही, तर विरोधकाने आपले मत बदलावे म्हणून वापरलेली ती एक युक्ती असते." पंडिती वादाचे नियम पाळण्यास ते ठामपणे नकार देतात, याचाच त्यांच्या पुष्कळ टीकाकारांना राग येतो व त्यामुळे त्यांचे लिखाण हे बंडखोर विद्यार्थ्यांच्या लिखाणासारखे असल्याचे टीकाकार म्हणतात. याबाबतीत त्यांचे पुढील उद्‌गार उदाहरणादाखल दिले जातात. "शास्त्रज्ञांना त्यांच्या लायकीपेक्षा जास्त प्रमाणात पैसे, अधिकार व लैंगिक आकर्षण यांचा लाभ होत असतो आणि त्यांच्या क्षेत्रातील सर्वांत निर्बुद्ध कार्यपद्धती व सर्वांत हास्यास्पद निष्कर्ष यांच्याभोवती (च) सर्वोत्कृष्टतेचे वलय असते. तेव्हा शास्त्रज्ञांना त्यांची खरीखुरी जागा (वा पायरी) दाखवून दिली पाहिजे."

ज्ञानमीमांसा ही तत्त्वज्ञानाची एक शाखा असून ज्ञानाचे मूळ, स्वरूप, पद्धती व मर्यादा या बाबींचे अनुसंधान या शाखेत केले जाते. या शाखेतील अराज्यवादाचा किंवा अनागोंदीचा ते पुरस्कार तर करतातच; शिवाय स्वत:ही त्याप्रमाणे वागतात. उदाहरणार्थ, श्रद्धोपचार व ॲक्युपंक्चर यांच्याद्वारे आपले आरोग्य पुष्कळ प्रमाणात सुधारल्याचा त्यांचा दावा आहे. तसेच ते फलज्योतिष्यांचाही सल्ला घेतात. सर्व प्रकारच्या परंपरांबद्दल वाटणाऱ्या आदरामुळे संकुचित व आत्मकेंद्री असा बुद्धिवाद हळूहळू संपुष्टात येईल, असा त्यांचा तर्क आहे. कारण करांच्या रूपात करदात्यांकडून पैसा घेऊन त्याच्या साहाय्यानेच त्यांच्या श्रद्धा, परंपरा नष्ट करू इच्छिणाऱ्या महाभागांपुरताच आता हा बुद्धिवाद शिल्लक राहिला आहे; हेच लोक करदात्यांची मने मारण्याचा, त्यांच्या परिसरावर अत्याचार करण्याचा आणि एकूणच हल्लीच्या जिवंत मानवाचे सु-प्रशिक्षित गुलामामध्ये परिवर्तन करण्याचा प्रयत्न करीत आहेत. या दु:स्थितीपासून मानवाला वाचविण्यासाठी पद्धतिमीमांसीय अथवा शास्त्रीय बहुसत्तावादाची गरज आहे, असे त्यांना वाटते.

जेव्हा फेयरबेंड यांचा विषय निघतो तेव्हा पुष्कळ तत्त्वज्ञ आणि विज्ञानेतिहासकार मूग गिळून बसतात ; त्यांच्या मतप्रणालीवर टीकाटिप्पणी करण्यास ते नकार देतात आणि जे टीका करू इच्छि-

अनुक्रमणिका

तात ते आपले नाव उघड करू इच्छित नाहीत. अशा काहींची त्यांच्याविषयीची मते पुढीलप्रमाणे आहेत : (१) फेयरबेंड हे अतिशय चिकित्सक असून वस्तुस्थितीचा छोटासाच धागा पकडून ते अतिशय त्वरेने आपल्याला हव्या त्या मुद्द्यापर्यंत जाऊन पोचतात. तथापि विज्ञानातील ऐतिहासिक माहितीचा वापर करण्याचे तत्त्वज्ञांचे मार्ग पाहिले, तर फेयरबेंड हे काही तेवढे वाईट नाहीत, असे म्हणावे लागेल. (२) आपल्यासारख्या वैज्ञानिक तत्त्वज्ञांपेक्षा फेयरबेंड हे चांगलेच कुशाग्र बुद्धीचे आहेत; त्यांच्या तऱ्हेवाईक चेष्टा-मस्करीतून व नाटकी मतभेदांमधून हेच प्रत्ययाला येते. अर्थात याचा अर्थ असा नाही की, त्यांचे सर्व प्रतिपादन पटणारे आहे; परंतु पूर्वी कोणीही पुढे मांडले नाहीत असे कल्पक दृष्टिकोण मांडण्याची त्यांची हातोटी अतिशय हुशारीची आहे. मी तर म्हणेन की, विसाव्या शतकातील या क्षेत्रामधील अर्धा डझन बुद्धिमान व्यक्तींपैकी ते एक आहेत.

अर्थात काही तत्त्वज्ञ आणि विज्ञानेतिहासकार त्यांच्या संशोधनाकडे लक्ष देऊ नये या मताचे आहेत. काहींना वाटते की, गेल्या पंधरा वर्षांमध्ये फेयरबेंड यांच्या भाषाशैलीने त्यांच्या विचारांवर मात केली आहे; तर काहींना वाटते की, त्यांची पत्रास का ठेवावी ? त्यांच्या तऱ्हेवाईक विचारांमुळे महत्त्वपूर्ण विषयांतील विचारांना चालना मिळते आणि अशा प्रकारे मिळणारी चालना ही विज्ञानाच्या तत्त्वज्ञानासंबंधीच्या नेहमीच्या ऋजू प्रबंधांद्वारे मिळणाऱ्या चालनेपेक्षा अधिक प्रभावीपणे मिळते हेही खरे आहे. मात्र असे असले, तरी त्यांचे कार्य जितके त्रासदायक आहे तेवढे वैचारिक दृष्ट्या धीटपणाचे नाही. अन्यथा त्यांची पाठ थोपटणे उचित ठरले असते.

विज्ञानाचे कार्य कसे चालते याविषयी तार्किक प्रत्यक्षार्थवादी तत्त्वज्ञांनी मांडलेली विज्ञान ही बिनचूक अशी तार्किक प्रक्रिया आहे, ही विचारसरणी मान्य पावली आहे आणि या मतप्रणालीतील हवा काढून घेणे, हा फेयरबेंड यांचा विज्ञानावरील हल्ल्यामागील हेतू आहे. विज्ञानेतिहासातील संदर्भ आणि वैज्ञानिक दृष्ट्या महत्त्वाचे मानले जाऊ लागलेले मानसशास्त्रीय घटक यांच्याकडे या मतप्रणालीच्या पुरस्कर्त्यांनी हेतुपूर्वक दुर्लक्ष केले, असे त्यांना वाटते. परंतु पुष्कळ तत्त्वज्ञ आणि इतिहासकार शुद्ध तार्किक प्रक्रियेच्या जोडीनेच मानवी बाबींचाही विचार करू लागले आहेत. या बदलामागील प्रमुख कारण म्हणून टॉमस कून यांचा 'द स्ट्रक्चर ऑफ सायंटिफिक रिव्होल्यूशन' (वैज्ञानिक क्रांतीची जडणघडण) या लेखाचा निर्देश करता येईल. शास्त्रीय सिद्धांतांच्या उत्क्रांतीमधील अबुद्धिगम्य वा अतार्किक अशा बाबींवर (उदा., विज्ञानाच्या इतिहासातील संदर्भ, विविध वैज्ञानिकांची मानसिक जडणघडण वगैरे) कून यांनी जोर दिला आहे. त्यांच्या मते आधीच्या आणि नंतरच्या सिद्धांतांमध्ये तार्किक असे संबंध असल्याचे आढळत नाही. उदाहरणार्थ, न्यूटन यांच्या 'प्रिन्सिपिया' या ग्रंथाने जी वैचारिक क्रांती घडवून आणली तीनंतर झालेला यामिकी या विषयाचा अभ्यास अथवा कोपर्निकस यांच्यानंतर झालेला खगोलशास्त्राचा अभ्यास यांच्यात तार्किक संगती असल्याचे आढळत नाही.

फेयरबेंड हे याच्याही पुढे जातात. 'अगेन्स्ट मेथड' या आपल्या पुस्तकात त्यांनी सामान्य विज्ञान ही एक परीकथा असल्याचे म्हटले आहे. याच्या समर्थनार्थ त्यांनी विज्ञानाच्या ऐतिहासिक माहितीच्या आधारे काढलेले पुढील निष्कर्ष दिले आहेत : विज्ञानातील एखादा निर्णय घेतला जाणे ही राजकीय व प्रचारकी थाटाची गोष्ट असते. प्रतिष्ठा, सत्ता, वय व वादविवादकुशलता यांच्या आधारेच स्पर्धक सिद्धांत वा प्रतिस्पर्धी सिद्धांतकार यांच्यातील मतभेद सोडविले गेले आहेत, असे त्यांना वाटते. ते याचे पुढील कारण देतात : कोणताही सिद्धांत, मग तो कितीही चांगला असो, त्याच्या क्षेत्रात वा आवाक्यात येणाऱ्या सर्व बाबींशी जुळणारा असतो, असे नाही. त्यामुळे सिद्धांताशी न जुळणाऱ्या अशा बाबींकडे एकतर दुर्लक्ष करावयाचे अथवा एखादी अस्थायी किंवा तात्पुरती परिकल्पना मांडून या बाबींचे खंडन करावयाचे वा आकर्षक भाषाशैली वापरून या बाबींना बगल देऊन पुढे जायचे म्हणजे त्या बाबी सिद्धांताच्या चौकटीबाहेर ढकलून मोकळे व्हायचे. या संदर्भात त्यांनी आइन्स्टाइन यांचा व्यापक सापेक्षता सिद्धांत, न्यूटन यांचा वर्णविषयक

सिद्धांत आणि गॅलिलिओ यांची यामिकी यांतील उदाहरणे दिली आहेत.

गॅलिलिओविषयीच्या माहितीच्या आधारे तो प्रतिस्पर्ध्यांचे महत्त्व कसे कमी करीत असे, याचे पुढील उदाहरण फेयरबेंड यांनी दिले आहे : गॅलिलिओने चंद्रावर डोंगर असल्याचे दुर्बिणीच्या मदतीने दाखवून दिले होते व त्यांच्या सावल्यांच्या लांबीवरून त्यांची उंचीही काढली होती. या वेधांमुळे आकाशस्थ पदार्थ स्फटिकी गोल आहेत व अशा तऱ्हेने ते पृथ्वीपेक्षा वरच्या दर्जाचे आहेत, या ॲरिस्टॉटलपासून चालत आलेल्या कल्पनेचा पायाच उखडला गेला आणि विश्वाच्या मध्याशी पृथ्वी नसून सूर्य आहे, या कोपर्निकस यांच्या कल्पनेचा मार्ग मोकळा झाला.

बुद्धिवाद्यांच्या दृष्टिकोनातून पाहिले, तर अधिक व्यापक असा नवीन सिद्धांत प्रस्थापित करण्यासाठी प्रयोगाची कशी मदत होऊ शकते याचे गॅलिलिओचे वेध हे उत्कृष्ट उदाहरण ठरू शकेल. फेयरबेंड मात्र याचा असा अर्थ लावीत नाहीत. त्यांना ही सर्व घटना एक फार्स वाटतो. 'साइडेरिअस नुन्सिअस' या १६१० सालच्या गॅलिलिओच्या पुस्तकात काढलेली चंद्राची 'युगप्रवर्तक' रेखाचित्रे इतकी चुकीची आहेत की, नुसत्या डोळ्यांनी पाहिली तरी ती फसवी असल्याचे दिसून येईल आणि गॅलिलिओच्या टीकाकारांनी तसे दाखवूनही दिले होते. तथापि या सर्वांतून उरली ती गॅलिलिओचीच मते. कारण ती त्याने तेव्हाच्या विद्वानांच्या भाषेत म्हणजे लॅटिन भाषेत मांडण्याऐवजी इटालियन या सर्वसामान्यांच्या भाषेत मांडली. त्याची लेखनशैली आकर्षक होती ; त्याने आपल्या यशाची जाहिरात केली व अपयश झाकून ठेवले आणि त्याही पुढे जाऊन त्याने कोपर्निकसचा जीवनवृत्तांत धर्मपीठाला (चर्चला) अधिक प्रमाणात ग्राह्य होईल अशा तऱ्हेने पुनश्च लिहून काढला. थोडक्यात तो आपल्या मताचे चांगल्या प्रकारे प्रदर्शन किंवा जाहिरात करू शकला व म्हणून यशस्वी ठरला ; मते योग्य होती म्हणून नव्हे.

याच न्यायाने फेयरबेंड यांचे असे मत आहे की, विज्ञानामधील सर्व सर्जनशीलता ही क्रांतीसारखी असते आणि तिला बुद्धिवाद्यांचे व त्यांच्या तथाकथित 'सामान्य विज्ञाना'चे प्रमाणभूत नियम लागू पडत नाहीत. या संदर्भात फेयरबेंड यांनी लंडन विद्यापीठातील कार्ल पॉप्पर यांना धारेवर धरले आहे. पॉप्पर यांच्या विज्ञानाविषयीचा बतावणीवादी अथवा मिथ्यावादी (फॉल्सिफिकेशनीस्ट) सिद्धांतानुसार एखादा सिद्धांत सत्य म्हणून सिद्ध करता येऊ शकत नाही, तर त्याचे केवळ खंडन करता येते आणि जेव्हा खंडन चांगल्या प्रकारे होते तेव्हा तो सिद्धांत सोडून द्यावा लागतो. फेयरबेंड यांच्या मते जर पॉप्पर यांचे हे मत गंभीरपणे विचारात घेतले, तर सर्वच सिद्धांत असे सोडून द्यावे लागतील. कारण सिद्धांताशी विसंगत अशा बाबी नेहमीच असतात. कोपर्निकसच्या आधीच्या ज्योतिषशास्त्रीय विचारांचे खंडन करणारी उदाहरणे माहीत होती ; या विचारांच्या विश्वसनीयतेवर हल्ले करण्यात आले होते हेही खरे आहे. मात्र त्या काळी यापेक्षा कोपर्निकन सिद्धांतापुढेच अधिक अडचणी होत्या. यावरून फेयरबेंड यांनी काढलेला निष्कर्ष असा आहे : सर्व वैज्ञानिक पद्धतींना, अगदी सुस्पष्ट अशा पद्धतीलाही, मर्यादा या असतातच. तसेच विज्ञानातील प्रत्यक्ष कृतीकडे जाणारा एकच मार्ग नसल्याने कोणता सिद्धांत टिकून राहील अथवा प्रस्थापित होईल, याचा निकाल 'मन वळविण्याचा तंत्रा'द्वारेच लागेल.

फेयरबेंड यांच्या विचारांवरील प्रमुख आक्षेप म्हणजे त्यांचे विचार हे केवळ एकाच प्रकारच्या अध्ययनावर आधारलेले असतात, हा होय. त्यांच्या विचारसरणीची अधिक व्यापक व यथार्थ दृष्टीने तपासणी केल्यावर त्यांचे टीकाकार पुढील मते व्यक्त करतात : फेयरबेंड हे पांडित्यसूचक वंचनेत गुरफटून गेले आहेत त्यामुळे ऐतिहासिक माहितीच्या द्वारे उघड झालेल्या शोधांचे स्पष्टीकरण करण्यात वैज्ञानिक तंत्रज्ञांना यश आले नाही, हे खरे आहे. परंतु यावरून प्रत्यक्षात होणारा विज्ञानाचा वापर हाच तर्कनिष्ठ नसल्याचे म्हणता येणार नाही. शिकागो विद्यापीठातील तत्त्वज्ञ स्टीफन टूलमिन यांच्या मते विज्ञानातील अतार्किकतेविषयी फेयरबेंड यांनी घेतलेली टोकाची भूमिका ही पॉप्पर यांच्या मिथ्यावादावर त्यांनी केलेल्या यशस्वी हल्ल्यातून उद्भवली आहे. अगदी सुरुवातीला फेयरबेंड यांच्यावर पॉप्पर यांच्या विचारांची छाप पडली होती, तर आता

अनुक्रमणिका

फेयरबेंड यांनी पॉप्पर यांच्यावरच हल्ला चढविला असून पॉप्पर यांचे हत्यार त्यांच्यावरच उलटविले आहे. आणि म्हणून फेयरबेंड हे विज्ञान बुद्धिगम्य नाही या गैरसमजापर्यंत येऊन पोचले आहेत. टूलमीन म्हणतात, "प्रत्यक्षार्थवादामध्ये (लॉजिकल पॉझिटिव्हिजम) काय चुकीचे आहे, हे सांगण्याकरिता आम्हाला फेयरबेंड यांच्या मदतीची गरज नाही. कारण आमच्यापैकी बहुतेकजण या वादाचे अंत्यसंस्कार आटोपूनच आले असून त्याला व्यवस्थितपणे मूठमाती दिली गेली आहे, असेच आम्ही गृहीत धरून चालतो."

इतर तत्त्वज्ञ फेयरबेंड यांच्या विचारसरणीची हेटाळणीच करतात. उदाहरणार्थ, पिट्सबर्ग विद्यापीठातील लॅरी लाउडन हे म्हणतात, फेयरबेंड यांचे ऐतिहासिक माहितीविषयीचे संशोधन कार्य हे अतिशय संशयास्पद असल्याचे गेल्या ५–१० वर्षांत वाढत्या प्रमाणात उघड झाले आहे व त्यांच्या या कार्यातूनच विविध प्रकारचे पर्यायी अर्थ लावता येतील, अशी माहिती मिळते. फेयरबेंड हे वादप्रिय असून इतिहासापासून तत्त्वज्ञांनी शिकण्याऐवजी ते वादातील आपली उद्दिष्टे साध्य करून घेण्यासाठी इतिहासाचा वापर करून घेत असतात."

टीकाकारांच्या अशा हल्ल्यांकडे दुर्लक्ष करून फेयरबेंड हे आपल्या टीकाकारांची संभावना अलंकारिक भाषेत पुढील प्रकारे करतात. "माझे टीकाकार हे केवळ नालायक धंदेवाईक नाहीत, तर धंदेवाईक नालायकांचे ते एक नवेच बेणे आहे. त्यांना सरळ मुद्दा व प्रदुष्टिनयन (तर्काच्या आधारे उघड उघड मूर्खपणाचा निष्कर्ष काढून सिद्धांताचे खंडन करणे) यांच्यातील फरकच कळू शकत नाही. ते (माझ्या) भाषाशैलीवर हल्ला करतात व विचाराकडे दुर्लक्ष करतात. जेथे मी तर्काच्या आधारे पटवून देण्याऐवजी थोड्या अलंकारिक भाषेत गुंतून पडतो, अशा परिच्छेदाचे आकलन त्यांना कष्टाने होत असावेसे दिसते. याचा अर्थ असा की, जेव्हा बुद्धिवाद्यांच्या पुढे एखादा विचार येतो तेव्हा तो त्यांना ओळखू येत नाही अथवा ते विचारापेक्षा (तो मांडणाऱ्या) भाषाशैलीला (च) अधिक महत्त्व देतात किंवा माझ्या पुस्तकातील काही विचारांमुळे त्यांच्या विचारांना एवढा जबर धक्का बसतो की, त्यांना वस्तुस्थितीच्या जागी स्वप्ने व भ्रम (ही) दिसू लागतात."

तथापि विशेषकरून फेयरबेंड यांच्या अशा राजकीय हिकमतीने त्यांचे टीकाकार बिचकून जात नाहीत. काहींच्या मते फेयरबेंड हे राजकीय संधिसाधू आहेत. टूलमीन म्हणतात, "१९७० च्या सुमारास फेयरबेंड हे बर्लिनच्या फ्री युनिव्हर्सिटीमध्ये असताना असा काळ होता की, तेव्हा पश्चिम जर्मनीतील राजकीय दृष्टचा जहालमतवादी असलेल्या विद्यार्थ्यांनी फेयरबेंड यांच्या ज्ञानमीमांसीय अराजकवाद (एपिस्टेमॉलॉजिकल अनार्कीझम) या मताची स्तुती चालविली होती. माझ्या मते नेहमीच्या सरळ मार्गापासून फेयरबेंड असे दूर फेकले जाण्याचे एक कारण म्हणजे त्यांचे हे राजकीय यश होय."

स्तुतीच्या मागून जाणारे असे मानून त्यांची बोळवण करणे उचित होणार नाही. मात्र एका वा दुसऱ्या प्रकारच्या प्रेक्षकवर्गासाठी भूमिका वठविणे हे त्यांच्या आयुष्याचे ठळक वैशिष्टय म्हणता येईल. या संबंधात फेयरबेंड हेच त्यांच्या लहानपणीची एक आठवण सांगतात. त्यांचे वडील छोटचा फेयरबेंडला रेस्टॉरंटमध्ये घेऊन जात व तेथे फेयरबेंड यांना गायला उद्युक्त करीत असत. कारण फेयरबेंड म्हणतात, "गायनाच्या बदल्यात पपांना बिअर मिळणार असे."

मात्र वैज्ञानिक विचारांवर येणारे मतलबी नियंत्रण अथवा राजकीय दबावे यांचा विषय आला की, ते अतिशय अस्वस्थ होतात. याविषयी १९७८ साली त्यांनी 'सायन्स इन ए फ्री सोसायटी' नावाचे पुस्तक लिहिले आहे. त्यामुळे त्यांना परस्परविरोधी मतांना सामोरे जावे लागले होते. विज्ञानावर लोकशाहीवादी नियंत्रण असावे, या मताचे ते समर्थन करतात. परंतु विज्ञानाचा उपयोग करून घेण्याच्या त्यांच्या विचारामुळे त्यांना असे समर्थन करणे जड जाते. बुद्धिवादी वैज्ञानिक पद्धतीचे चित्र मनात रेखाटू शकतो आणि कोणीही म्हणजे अगदी वैज्ञानिक नसलेली व्यक्तीही, या पद्धतीत सरावानंतर कुशलता मिळवू शकते; तथापि फेयरबेंड यांच्यासारखे बुद्धिवाद न मानणारे लोक (उदाहरणार्थ, कून व मायकेल पोल्यानी) म्हणतात की,

विज्ञान हे केवळ अंतःप्रेरणेने (किंवा ते प्रत्यक्षात आणून) शिकता येते.

शिष्टसंमत विचारांना शरण जाण्यापेक्षा सामान्य लोकांनी आपल्या मापदंडाद्वारेच विज्ञानाचे मूल्य-मापन केले पाहिजे; वैज्ञानिकांच्या मोजपट्टीने ते करण्याची आवश्यकता नाही, असे फेयरबेंड यांचे सांगणे आहे. विज्ञान हे मानवाच्या उपजत हुशारीच्या आवाक्याबाहेरचे नाही, असेही ते मानतात. ते म्हणतात, "गृहित धरलेल्या या गोष्टींची चाचण्यां-मागून चाचण्या घेऊन खातरजमा करून घेण्यात आली आहे. अहंमन्य व विद्वत्तेची दहशत निर्माण करणाऱ्या विद्वानांच्या अंगावरील सन्माननीय पदव्या व विद्यापीठीय पदे यांचे आवरण भेदून एखादा वकील त्यांचे अज्ञान उघडे करू शकतो. कारण किचकट व छाप पाडणाऱ्या चर्चेच्या पलीकडे पाह-ण्याची कुवत वकीलात असते. महत्त्वाच्या सर्व सामाजिक घडामोडींवर हल्ली तज्ञांचे नियंत्रण असते आणि याबाबतीत अशा तऱ्हेची हुशारी वापरली जावी, अशी माझी सूचना आहे".

ज्यांच्यापर्यंत तर्काने जाता येते, अशा बाबी कधीकधी मनाला पटतात; पण कधीकधी त्या तशा पटत नाहीत. या सर्वांमधून एकच गोष्ट उघड होते; ती म्हणजे फेयरबेंड हे वैज्ञानिकतेच्या (म्हणजे जिच्या साहाय्याने जगाविषयीच्या 'सत्या'कडे जाता येते अशी एकमेवाद्वितीय 'पद्धती' अस्तित्वात आहे या श्रद्धेच्या) विरुद्ध ठामपणे उभे आहेत. संशोधन, अध्यापन, तंत्रविद्या यांच्या रूपातील 'मोठ्या धंद्या'मागील आदर्शवाद म्हणून ही श्रद्धा राबविली जाते तेव्हा तिचा समाचार घ्यावा असे फेयरबेंड यांना वाटते. वैयक्तिक आवडनिवड व अभिनिवेशाचा वेगळा मार्ग चोखाळण्याची फेयरबेंड यांची धडपड यामागे असते.

जागतिक राजकारणाविषयीचे (व एकूणच) त्यांचे विचार भाबडेपणाचे मुळीच नाहीत. वेगळ्या परिस्थितीत 'विचारा'च्या बाजूने म्हणजे अना-गोंदीच्या किंवा अविचाराच्या विरोधी बोलता येईल याची त्यांना जाणीव आहे. कारण ते म्हणतात, "पुढे असा काळ येऊ शकेल की, विचारांना तात्पु-रते (का होईना) महत्त्व देणे अपरिहार्य होईल व त्या वेळी इतर सर्व गोष्टींना फाटा देऊन विचा-रांच्या नियमांचे समर्थन करणे शहाणपणाचे ठरेल. (मात्र) हल्ली आपण अशा परिस्थितीत राहत आहोत, असे मला वाटत नाही."

'नवभारता' कडे प्रथमच लेखन पाठविणाऱ्या लेखकांनी लेखाबरोबर आपला संक्षिप्त परिचय आणि संपूर्ण पत्ता पाठविणे अत्यावश्यक आहे; कारण लेख प्रसिद्ध झाल्यास, तो ज्या अंकात असेल त्या अंकाच्या आरंभी, संबंधित लेखकाचा संक्षिप्त परिचय व पत्ता देण्याची आमची प्रथा आहे.

'नवभारता' कडे पूर्वी ज्यांनी लेखन केले आहे, अशा लेखकांनाही आमची अशी विनंती आहे, की आमच्याकडे असलेल्या त्यांच्या परिचयपर माहितीत काही नव्या तपशीलांची भर घालावयाची आवश्यकता त्यांना भासल्यास ते तपशील त्यांनी आमच्याकडे लेखाबरोबर पाठवावे.

लेखकांची परिचयपर माहिती वेळेवर उपलब्ध न झाल्यास लेखक-परिचय देणाऱ्या संदर्भात अडचणी उत्पन्न होतात आणि अनेकदा लेखकांकडून मिळणारी माहिती अत्यंत त्रोटक असल्यामुळे तेवढीच नाइलाजाने द्यावी लागते. हे टाळावे, म्हणूनच ही विनंती.

— संपादक

अनुक्रमणिका

विठ्ठल, वेंकटेश आणि वीरभद्र (पूर्वार्ध)

रामचंद्र चिंतामण ढेरे

महाराष्ट्रातील विठ्ठल आणि आंध्र प्रदेशातील वेंकटेश हे दोन अत्यंत लोकप्रिय असलेले देव अनेक बाबतींत समधर्मी आहेत, 'विठ्ठल-वेंकटेशाच्या चरित्र-चारित्र्यातील ज्या समान सूत्रांचे दर्शन आपणांस घडले आहे, त्यांच्या आधारे या देवांचे आदिबीज एकच कसे आहे, आणि तरीही आपापल्या क्षेत्रांत ते त्या बीजातून वेगळेपणाने विकसित कसे होत गेले, याचाही अद्भुतरम्य शोध घेणे शक्य होईल,' असे मी 'दिंडीरवनाचे रहस्य' या लेखाचा समारोप करताना म्हटले होते.[1] येथे त्या दिशेने घेतलेल्या 'अद्भुतरम्य शोधा'ची काही दर्शने घडविण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

विठ्ठल आणि वेंकटेश

कटिन्यस्तहस्त, मौनस्थ आणि शस्त्रहीन विठ्ठलाशी समधर्मित्व राखणाऱ्या वेंकटेशाची पत्नी पद्मावती ही त्याच्यावर रुसून दूर तिरुचानूर येथे जाऊन राहिली आहे आणि विठ्ठलावर रुसलेली रुक्मिणी दूर दिंडीरवनात विसावली आहे, हेही आपणांस आता माहीत आहे. विठ्ठल आणि वेंकटेश या दोघांच्याही उन्नत रूपाचे आदिबीज गोपजनांच्या / गवळी– धनगर– कुरुबांच्या विठ्ठलबीरप्पा नामक जोडदेवात आहे, हे मी सूचित केले आहे. या धनगरी विठ्ठलाच्या पत्नीचे नाव आहे पदूबाई. ही पदूबाईच विठ्ठलाच्या चरित्रात पद्मा होऊन अवतरली आहे आणि वेंकटेशाच्या चरित्रात पद्मावती म्हणून नांदते आहे. महाराष्ट्रातले गवळी-धनगर उन्नत विठ्ठलाशी आपल्या विठ्ठलाचे एकरूपत्व सांगताना असे सांगतात की, आमच्या परंपरेतील विठ्ठलाने रागाने सोडून दिलेली आणि बनात उपेक्षित अवस्थेत मेलेली पदूबाई पंढरपूर येथे तीर्थजळातील पद्मातून पुन: अवतरली, तीच पंढरपूरच्या विठ्ठलाची रुक्मिणी होय.[2] तिरुमलैच्या एका माहात्म्यातही यासारखीच एक कथा आहे : भृगूने वक्ष:स्थलावर लाथ मारून विष्णूचा अवमान केला असता, विष्णूने त्याला शासन केले नाही, तर उलट गौरवाने ती 'टाचेची खूण' उरी धारण केली; यामुळे लक्ष्मी रागावली आणि रुसून कोल्हापूरला जाऊन राहिली. तिच्या विरहाने व्याकूळ झालेला विष्णू तिरुमलैवर येऊन तिचा शोध घेऊ लागला. शेवटी निराश होऊन त्याने तेथे पद्मतीर्थ खोदले आणि त्याच्यातील जळातून पद्मावती प्रकट झाली (पद्म. वें. मा. ११.२८–६७). पंढरपूर आणि तिरुमलै येथील या समान कथांतून विठ्ठल-वेंकटेशाच्या मूलभूत एकत्वाचेच दर्शन घडते.

पंढरपूर येथे रुसलेल्या रुक्मिणीचा शोध घेण्यासाठी आलेला विठ्ठल आणि तिरुमलै येथे रुसलेल्या लक्ष्मीचा शोध घेण्यासाठी आलेला वेंकटेश या दोघांचाही त्या त्या क्षेत्रातील अर्चावतार (भक्तांच्या उपासना-सुविधेसाठी स्वयंभू शिलामूर्तिरूपाने घडलेला अवतार) द्वापर युगानंतर अठ्ठाविसाव्या युगात ('अष्टाविंशतिमे युगे') झाला अशी धारणा दोन्ही क्षेत्रांच्या स्थळपुराणांत वारंवार प्रकट झालेली आहे, हेही या संदर्भात ध्यानी घ्यायला हवे. आणखी एक क्षुद्र वाटणारे, परंतु दोन्ही देवांच्या मूलप्रवृत्तीकडे संकेत करणारे साम्य मला जाणवले आहे : हे साम्य असे की, विठ्ठल आणि वेंकटेश या दोघांनाही कांबळे (घोंगडे) हे वस्त्र अत्यंत प्रिय आहे. पंढरपूर येथे विठ्ठलाच्या वस्त्राभरणांत भक्तांनी कौतुकाने विणून अर्पण केलेली 'मोत्यांची घोंगडी' जीर्ण स्वरूपात आजही पहायला मिळते. अगदी अलीकडे पंढरपुरात राहणाऱ्या धनगरांनी देवासाठी सुरतेहून मुद्दाम विणून घेतलेली भारी घोंगडी देवाला अर्पण केलेली आहे. घोंगडीच्या अथवा कांबळ्याच्या महत्वाचा

अनुक्रमणिका

उच्चार एकदा पंढरपूरच्या प्राचीन स्थळपुराणातही (स्कांद पांडुरंगमाहात्म्यात) झालेला आढळतो. पंढरपुरात करावयाच्या पुण्यकारक कृत्यांची गणना करताना हे माहात्म्य म्हणते :

कंबलानि च यस्तत्र वर्षाकाले प्रयच्छति ।
आयुरारोग्यमैश्वर्यं कीर्तिं च लभते नरः ॥
(स्कांद पां. मा. २.१५)

[या क्षेत्रात जो मनुष्य वर्षाकाळात कांबळयांचे दान करतो, तो आयुरारोग्य आणि कीर्ती प्राप्त करतो.]

विठ्ठलाप्रमाणेच वेंकटेशालाही कांबळे प्रिय असावे, असे मानायला जागा आहे. भविष्योत्तरपुराणान्तर्गत मानले जाणारे जे वेंकटाचलमाहात्म्य आहे, त्यात वेंकटेश्वर श्रीनिवासाचा सासरा जो आकाशराज, त्याने देवाला विवाहप्रसंगी दिलेल्या भेटवस्तूंत कांबळयांचा आवर्जून समावेश केलेला आहे :

लघुपात्रसमोपेतं बृहत्पात्रमपां तथा ।
कम्बलानां चतुःषष्टिं दत्तवान् राजसत्तमः ॥
(भविष्योत्तर वें. मा. ११.३५०)

[लहान भांड्यासह पाण्याचे मोठे भांडे आणि चौसष्ट कांबळी श्रीनिवासाला त्या श्रेष्ठ राजाने दिली.]

तिरुमलैचा वेंकटेश्वर श्रीनिवास हा आज श्रीमंत आहे; श्रीमंतांचा आहे आणि पंढरपूरचा विठ्ठल हा गरिबांचा आहे. वेंकटेशाच्या पौराणिक चरित्रात त्याच्या मूळच्या लोकधर्मीय प्रकृतीचे अनेक अंश प्रकटलेले दिसत असले, तरी आजच्या त्याच्या मंदिराचे व उपासनेचे वैभव त्या लोकधर्मीय विशेषांना झाकून टाकणारे आहे. विठ्ठलाने मात्र प्रारंभापासून आजपर्यंत आपल्या गोपजनीय प्रकृतीशी इमान राखले आहे / त्याच्या असाधारण भक्तांनी त्या प्रकृतीचे सर्वच्या सर्व विशेष मोठ्या अभिमानाने आळवले आहेत. असे असले, तरी वेंकटेशाला कुलस्वामी मानणाऱ्या घराण्यातील एक रूढ आचार त्याच्या गोपजनीय प्रकृतीकडे संकेत करणारा आहे, असे मला वाटते. तो आचार आहे 'गोपाळ मागण्या'चा.[३] 'व्यंकटरमणा गोविंदा' असा घोष करीत लहान मुलांनी घरोघर भिक्षा मागायची असते. या भिक्षा मागण्याच्या आचाराला 'गोपाळ मागणे' असे म्हणतात. या आचारातून श्रीनिवास हा मूळचा 'गोपाळ' आहे/गोपाळांचा सखा आहे, असे सूचित होते आहे.

विठ्ठल आणि वेंकटेश यांचे हे अनेकांगी समधर्मित्व पुरतेपणाने उलगडायचे असेल, तर आपल्याला वेंकटेशाच्या उन्नयनप्रक्रियेचे सर्व टप्पे धुंडाळायला हवेत. विठ्ठलाचे मूळ असलेल्या लोकधर्मीय देवापासूनच उन्नत झालेला / विष्णुरूप पावलेला हा लोकप्रिय देव आहे, असा निर्णय तर करता आलाच पाहिजे; परंतु या उन्नयनाच्या सर्व अवस्थांचाही वेध घेता आला पाहिजे. असा वेध घेणे शक्य झाले, तरच विठ्ठलाशी असणारे त्याचे साम्य का, याचा बोध आपणांस घडू शकेल.

वेंकटाचलाचा, त्यावरील देवाचा आणि त्या देवाच्या मंदिराचा व उपासनेचा इतिहास सिद्ध करण्यासाठी उपकारक ठरणारी सामग्री प्रचंड प्रमाणात उपलब्ध आहे[४] विशेषतः, या स्थानाचा आणि तेथील देवाचा उल्लेख करणारे कोरीव लेख दहाव्या शतकाच्या प्रारंभापासून उपलब्ध आहेत. त्याही पूर्वीची साधने म्हणजे 'शिलप्पदिकारम्' हा जैन ग्रंथकाराचा तमिळ ग्रंथ आणि वेंगडम् अथवा वेंकटाचल या क्षेत्रातील देवाचे परमभक्त असलेल्या अलवार संतांची तमिळ भक्तिगीते. इसवी सनाच्या आठव्या-नवव्या शतकातील ही वाङ्मयीन साधने वेंगडम् क्षेत्राच्या स्वामीला वैष्णव देवता म्हणूनच प्राधान्याने उल्लेखितात, हे खरे आहे. 'शिलप्पदिकारम्' या ग्रंथात वेंगडम् येथील देव हा विष्णू असल्याचेच म्हटले आहे. परंतु अलवार हे निष्ठावंत भक्त असूनही वेंकटेश्वर हा हरि-हर-ब्रह्मा-रूप अथवा हरि-हर-रूप आहे, असेही ते अनेकदा म्हणतात. अलवार संतांपैकी एकानेही येथील देवाच्या मंदिराचा अथवा मूर्तिलक्षणाचा उल्लेख केलेला नाही. ते त्याला विष्णू मानतात, कृष्ण मानतात आणि त्याच्या अनेक लीलांचा आणि त्या लीलांना अनुरूप अशा ध्यानांचा भक्तिपूर्वक उल्लेख करतात. 'वेंकटाचल माहात्म्य' या नावाने जी अनेक संस्कृत स्थळपुराणे रामानुजाच्या नंतर रचली गेली,[५] त्यांत सांस्कृतीकरण केल्या गेलेल्या स्थानीय लौकिक कथा-गाथांचाही उल्लेख अलवारांच्या भक्तिगीतांत आढळत नाही. ते केवळ वेंगडम् या पवित्र पर्वतीय स्थानाचा आणि त्या ठिकाणी अगदी उघड्यावर

नांदणाऱ्या आपल्या परमाराध्याचा महिमा गातात/ त्यांचे वस्तुनिष्ठ वर्णन मात्र ते मुळीच करीत नाहीत. मात्र त्यांच्या भक्तिगीतांतून उल्लिखित होणारा एक विशेष माहितीचा भाग असा आहे की, वेंगडम् हे कुरुबर अथवा कुरुब या जमातीच्या संचाराचे स्थान म्हणून अलवारांना परिचित आहे. येथे हत्तींची शिकार करणारे, त्यांना पकडणारे आणि फावल्या वेळात शेतीही करणारे कुरुबर वावरतात, असे उल्लेख अलवार भक्तांच्या गीतांत अनेकवार आढळतात. वेंगडम् क्षेत्राचा स्वामी असलेला देव/ वेंकटेश्वर हा मुळात या कुरुबांचा तर देव नसेल ना, की ज्याला उन्नत भक्तिक्षेत्रातील लोक त्यांच्या त्यांच्या संप्रदायानुसार कधी विष्णू मानीत, अथवा कधी शिव मानीत ? अलवार भक्त हे वैष्णव असल्यामुळे वेंकटेश्वराची प्रतिष्ठा विष्णुरूपात वाढणे स्वाभाविक होते; त्याप्रमाणे इसवी सनाच्या दहाव्या शतकापासून राजाश्रयाने ती वाढूही लागली, असे येथील कोरीव लेखांवरून स्पष्ट होते. परंतु त्याचबरोबर हेही ध्यानी घ्यायला हवे की, येथील देव हा शिव की विष्णू, यासंबंधीचा संघर्षही रामानुजाचार्यांपूर्वीपासून (इ. स. १०१७–११३७) चालू झाला होता. रामानुजांनी ज्या मूर्तीचे वैष्णवत्व प्रस्थापित केले, ती मूर्ती शैव लक्षणांची आहे, असा शैवांचा दावा होता. तो रामानुजांनी खंडित केला, असे येथील वैष्णव परंपरा सांगते; परंतु ज्या मूर्तीसंबंधी हा दावा होता, ती मूर्ती नेमकी कोणत्या लक्षणांनी युक्त आहे, यासंबंधीचा स्पष्ट तपशील कधीच प्रकट झालेला नाही. या मूर्तीला शैव मानावे, अशी लक्षणे तिच्यात अधिक आहेत ; ती वैष्णव आहे, असे स्पष्ट करणारी लक्षणे मात्र कृत्रिम आहेत / कृत्रिम वाटतातही. 'ही मूर्ती आगममान्य अशा विष्णुमूर्तिलक्षणांपलीकडची आहे', असे वैष्णव पंडितांनाही मान्य करावे लागले आहे.[६]

कृत्रिम आयुधांचे 'माहात्म्यां'तील स्पष्टीकरण

वैष्णवांच्या धारणेनुसार वेंकटाचलाचा अधिपती श्रीनिवास हा शस्त्रहीन आहे आणि त्याने आपल्या अर्चावतारातील शिलाबिंबात जी सुवर्णाची कृत्रिम आयुधे धारण केली आहेत, ती केवळ कलियुगातील भक्तांच्या कौतुकासाठीच. वेंकटेशाच्या या शस्त्रहीनतेचे कथात्म स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न स्थलपुराणांनी वारंवार केला आहे. भविष्योत्तरपुराणान्तर्गत मानले जाणारे जे लोकप्रिय वेंकटाचलमाहात्म्य आहे, त्यात अशी स्पष्टीकरण-कथा विस्ताराने दिलेली आहे : श्रीनिवासाचा सासरा म्हणजे पद्मावतीचा पिता आकाशराज निधन पावल्यावर त्याचा धाकटा भाऊ तोंडमान आणि त्याचा पुत्र वसुदान अथवा विष्वक्सेन यांच्यामध्ये राज्याच्या उत्तराधिकारासाठी संघर्ष सुरू झाला. दोघेही साहाय्याची याचना करण्यासाठी श्रीनिवासाकडे आले. तोंडमान हा देवाचा चुलतसासरा आणि वसुदान हा मेहुणा कुणाला साहाय्य देऊ करायचे आणि कुणाला नाकारायचे, असा देवाला प्रश्न पडला. त्याने पद्मावतीचा सल्ला घेतला आणि आपली शस्त्रे तोंडमानाला देऊन, स्वतः वसुदानाच्या बाजूने लढण्यासाठी रणांगणात उतरायचे ठरवले.

> पद्मावतीवचः श्रुत्वा शालकस्यैव साह्यकृत् ।
> तोण्डमान्नृपतेर्दिव्ये शङ्खचक्रे ददौ हरिः ॥
> उच्चैःश्रवस्समं चाश्वं समारुह्य खगध्वजः ।
> जगाम युद्धकुशलः शालकेनाथ सङ्गतः ॥
>
> (भविष्योत्तर वें. मा. १२.६७–६८)

(पद्मावतीचे बोलणे ऐकल्यावर श्रीनिवासाने आपल्या मेव्हण्याला जातीने साहाय्य करायचे ठरवून तोंडमान राजाला शंख आणि चक्र ही आपली आयुधे दिली. नंतर तो युद्धकुशल गरुडध्वज हरी उच्चैःश्रव्यासारख्या अश्वावर आरूढ होऊन आपल्या मेव्हण्याबरोबर गेला.)

पुढे तोंडमान आणि वसुदान या चुलत्या-पुतण्यांचे घनघोर युद्ध झाले; प्रचंड रक्तपात घडला; स्वतः श्रीनिवासाने दोघात संधी घडवून तोंडमानाला तोंड-राज्य दिले आणि वसुदानाला नारायणपुराचे राज्य दिले. तोंडमानाने भक्तिभावाने देवासाठी भव्य विमान (मंदिर) उभारले आणि त्यात प्रविष्ट होऊन राहण्यासाठी देवाची प्रार्थना केली. या प्रार्थनेने प्रसन्न झालेला श्रीनिवास त्या राजनिर्मित मंदिरात मूर्तिरूपाने प्रविष्ट झाला. कसा ? तर 'आरिशङ्खविहीन' असा / चक्र आणि शंख यांनी विरहित असा (१३.८२). त्याच्या खालच्या दोन हातांपैकी डावा हात हा कंबरेवर ठेवलेला होता आणि उजव्या हाताने तो भक्तांची परमगती अस-

लेल्या आपल्या पदकमलाकडे संकेत करीत होता (१३.८३).

ब्रह्माण्डपुराणान्तर्गत वेंकटाचलमाहात्म्यात वेंकटेशाच्या आयुधहीनतेची एक वेगळीच कथा दिलेली आहे : पापनाशी तीर्थाच्या उत्तरेकडे दीड योजन अंतरावर सिंहाद नामक असुराने ब्रह्मदेवाची कृपा संपादन करण्यासाठी उग्र तप केले. त्याच्या तपाने प्रसन्न झालेल्या ब्रह्मदेवाने त्याला देव-दानव-मानवांचे प्रभुत्व बहाल केले. ब्रह्मयाच्या वराने उन्मत्त झालेल्या सिंहादाने सर्वत्र हलकल्लोळ माजवला. या सिंहादाचा संहार करण्यासाठी म्हणून श्रीनिवासाने आपली आयुधे कालहस्तीजवळ सुवर्णमुखरी नदीच्या पश्चिम तीरावर नांदणाऱ्या महापराक्रमी चोल चक्रवर्तीला दिली आणि त्याच्याकरवी सिंहादाचा निःपात घडवला.

सिंहादाच्या वधाचा उपाय विचारण्यासाठी चक्रवर्ती राजा भगवंताकडे आला असता, भगवंताने त्याला आश्वासक शब्दांत म्हटले–

शङ्खचक्रे प्रदास्यामि भाविसायुज्यसूचके ।
तथा कौमोदकीं शाङ्र्गं नन्दकं च महामते ॥
पञ्चायुधधरो भूत्वा दुरात्मानं सुरद्रुहम् ॥
सबन्धुवर्गं सामात्यं जहि सङ्ग्राममण्डले ।
इत्युक्त्वा प्रददौ तस्मै शुचये चक्रवर्तिने ॥

(ब्रह्माण्ड. वें. मा. ११.४४–४५)

['हे राजा, मी तुला भावी सायुज्याची सूचक अशी शंख आणि चक्र ही माझी आयुधे देत आहे. तसेच, कौमोदकी गदा, शाङ्र्ग हे धनुष्य आणि नंदक हे खड्गही तुला देत आहे. तू ही पाच आयुधे धारण करुन या देवद्वेष्ट्या दुरात्म्याला रणभूमीवर त्याच्या अमात्य-बंधुवर्गासह ठार मार.' असे म्हणून भगवंताने त्या शुद्धहृदयी चक्रवर्ती राजाला आपली शंख-चक्रादी पाचही आयुधे दिली.]

चोल चक्रवर्तीने त्या आयुधांच्या बळाने सिंहादाचा सपरिवार संहार केला आणि वेंकटेशाकडे येऊन, त्याला सर्व वृत्तान्त कथन करून, त्याची सर्व आयुधे त्याला परत केली.

यानंतर माहात्म्यकाराने जी हकीकत दिली आहे, ती फार महत्त्वाची आहे. माहात्म्यकार म्हणतो की, राजाने आपली आयुधे परत केल्यावर वेंकटेशाने ती पुनः धारण केली नाहीत; तर त्याने त्यांना आपापल्या नावांनी प्रसिद्ध असणाऱ्या तीर्थांत वास करून, तीर्थस्नान करणाऱ्यांचा उद्धार करण्यास सांगितले.

माहात्म्यकार एवढ्यावरच न थांबता, देवमुखानेच देवाच्या आयुधहीनतेचे आणि कृत्रिम आयुधे धारण करण्यासंबंधीचे अतिशय बोलके स्पष्टीकरण देत आहे–

मानसा मे स्त सद्योऽहं प्रत्यक्षविगतायुधः ।
कञ्चित्कालं वसिष्यामि ततः केनापि हेतुना ॥
कलौ कश्चिन् महाभागः शङ्खचक्रे तु कृत्रिमे ।
कारयित्वा स्थापयित्वा विमानादींश्च मे पुनः ॥
ततस्तद्भक्तिवशगः सर्वप्रत्यक्षगोचरः ।
आकल्पं निवसिष्यामि वराभयदहस्तकः ॥
ऊर्ध्वाभ्यामपि चान्याभ्यां हस्ताभ्यामतिसुन्दरे ।
दधानः शङ्खचक्रे च कल्पिते लोकतुष्टये ॥

(ब्रह्माण्ड. वें. मा. ११.९१–९४)

[वेंकटेश श्रीनिवास म्हणतो : हे शस्त्रांनो, आता तुम्ही केवळ माझ्या मनात गोचर रहा. प्रत्यक्षात मी आता आयुधहीन असाच राहीन. मी कुठल्यातरी हेतूने काही काळ असाच राहीन. पुढे कलियुगात कोणी महाभाग माझे मंदिर घडवील, मंदिरात माझी स्थापना करील आणि माझ्यासाठी कृत्रिम शंख-चक्र तयार करील. तेव्हा त्याच्या भक्तीला वश होऊन मी खालच्या दोन हातांनी वर आणि अभय देईन आणि वरच्या दोन हातांत कृत्रिम शंख-चक्र लोकांच्या संतोषासाठी धारण करीन.]

ब्रह्मपुराणान्तर्गत वेंकटाचलमाहात्म्यातही, श्रीनिवासाने तोंडमान राजाला शत्रुपीडानिवारणासाठी आपली शंख आणि चक्र ही आयुधे दिल्याची आणि त्यामुळेच श्रीनिवासाची मूर्ती आयुधरहित असल्याची कथा ग्रथित झालेली आहे. हे माहात्म्य म्हणते :

दर्शयन् भक्तवात्सल्यं यो ददौ हस्तगे शुभे ।
शङ्खचक्रे नृपेन्द्राय चक्रवर्तीति यं विदुः ॥
अत एवारिशङ्खाभ्यां दृश्येते रहितौ करौ ।
अर्चारूपशिलारूपविग्रहस्य महात्मनः ॥

(ब्रह्म. वें. मा. ७.७–८)

[ज्याने भक्तवात्सल्य प्रकट करण्यासाठी शंख आणि चक्र ही आपली पवित्र आयुधे 'चक्रवर्ती' म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या तोंडमान राजाला दिली

त्या वेंकटेशाचे / त्याच्या अर्चावतारातील शिलामूर्तीचे हात त्याचमुळे शंख-चक्र-विहीन असे दिसू लागले.]

देव-दत्त आयुधांच्या बळाने शत्रूंचा निःपात करून राजाने देवाच्या सन्निध जाऊन त्याला भक्तिपूर्वक वंदन केले. राजाच्या भक्तीने प्रसन्न झालेला वेंकटेश 'वरं वरय' ('वर माग') असे राजाला म्हणाला. त्यानंतर राजाने देवाकडे असे मागणे मागितले की—

ममायुधप्रदानस्य ख्यात्यै देवोत्तम प्रभो ।।
अर्चाबिम्बे शिलाबिम्बे चक्रशङ्खौ न धारय ।
इति सम्प्रार्थितो देवो न दधार पुनश्च तौ ।।
(ब्रह्म. वें. मा. ७.६५–६६)

('हे देवश्रेष्ठा प्रभो, तू मला आपली आयुधे दिलीस, या घटनेच्या ख्यातीसाठी म्हणून तू अर्चावतारातील शिलाबिंबाच्या ठायी चक्र आणि शंख धारण करू नकोस,' अशी राजाने प्रार्थना केल्यावर देवाने ही आयुधे पुनः धारण केली नाहीत.)

भविष्योत्तर, ब्रह्मांड आणि ब्रह्म या तीन पुराणांशी नाते सांगणाऱ्या तीन वेंकटाचलमाहात्म्यांतील ही वेंकटेशाच्या आयुधहीनतेची कथात्म स्पष्टीकरणे आपण पाहिली की, हे सत्य सहजच प्रकट होते की, वेंकटेशाची जी पुरातन मूर्ती आज वेंकटाचलावरील मंदिरात विराजमान झालेली आहे, ती श्रीनिवासाची/विष्णूची मानली जात असली, तरी वैष्णव आयुधांनी युक्त नाही. अर्थातच वेंकटेशाचे पुनः वैष्णवीकरण घडविले गेले असले आणि त्या वैष्णवीकरणाच्या दृढीकरणासाठी अनेक माहात्म्ये रचली गेली असली, तरी वेंकटेशाची मूर्ती मात्र बदलली गेली नाही. ही मूळची मूर्ती एखाद्या शैव दैवताची असली पाहिजे, असे मानायला जागा आहे. यासंबंधीचा शैवांचा दावा नेमका काय आहे, याचा शोध आपण घ्यायला हवा.

वेंकटेशमूर्ती वीरभद्राची : वीरशैवांचा दावा

गेली साडेसातशे वर्षे तिरुमलैवरील मंदिरात वेंकटेशाची 'श्रीनिवास' म्हणून उपासना चालू आहे. परंतु त्यापूर्वी वेंकटेश हा श्रीनिवास नव्हे, तर वीरभद्र म्हणून पूजिला जात होता, असा वीरशैवांचा दावा आहे. किंबहुना, आजपर्यंत जी मूर्ती वैष्णव भावाने पूजिली जात आहे, ती मूर्तीच विष्णूची नसून वीरभद्राची आहे, असेही त्यांचे साधार म्हणणे आहे. पंडित श्रीकाशीनाथशास्त्री या वीरशैव विद्वानांचे या संदर्भात असे म्हणणे आहे की, "राजाश्रयाने रामानुजाचार्यांनी काही शिवालयेसुद्धा आपल्या ताब्यात घेऊन त्यांमध्ये विष्णुमूर्तींची स्थापना केली व काही ठिकाणी शैव मूर्ती विष्णुमूर्ती बनविल्या, असे ग्रंथांवरून व प्रत्यक्ष दर्शनाने कळून येते. तिरुपती क्षेत्री असलेले वेंकटरमण देवस्थान हेच याचा मोठा पुरावा आहे. वेंकटरमणाची मूर्ती विष्णुमूर्ती नसून, ती वीरभद्राची आहे व रामानुजाचार्यांनी वीरभद्रमूर्तीचे रूपांतर करून विष्णुमूर्ती केली, असे श्रीपतिपंडितांनी श्रीकरभाष्यात स्पष्टपणे लिहिले आहे "[७]

श्रीकाशीनाथशास्त्री यांनी उल्लेखिलेले श्रीकरभाष्य[८] हे वीरशैव दृष्टीतून लिहिलेले वेदान्त सूत्रांवरील भाष्य असून, त्याचे कर्ते श्रीपतिपंडितनामक वीरशैव विद्वान हे इसवी सनाच्या बाराव्या शतकात होऊन गेले. आज उपलब्ध असलेले श्रीकरभाष्य हे श्रीपतिपंडितांच्या मूळ भाष्याचे परिवर्धित व परिष्कृत रूप असून, हे परिवर्धन-परिष्करण कोणा अज्ञात ग्रंथकाराने तेराव्या शतकाच्या अखेरच्या चरणात पूर्ण केले आहे, असे श्री. एस्. श्रीकंठशास्त्री या नामवंत अभ्यासकांनी सप्रमाण दाखवून दिले आहे.[९] श्रीकाशीनाथशास्त्रींनी प्रस्तुत संदर्भात महत्त्वाचा ठरणारा श्रीकरभाष्यातील पुढील उतारा उद्धृत केला आहे :

"ननु वेंकटेश्वर-विठ्ठलेश्वर-स्थाने विष्णोरीश्वरशब्दश्रवणात् । परशुरामावतारे तस्य ब्राह्मणकुलसंभवश्रवणात् कथं क्षत्रियत्वमुपदिश्यत इति चेन्न । वेंकटेश्वरस्याभासविष्णुत्वम् । तदंगे नागभूषणादिधर्माणां द्योतनात् । मूलविग्रहे शंखचक्रादिलांछनानामदर्शनात् । वीरेश्वरस्य रामानुजकल्पितवेंकटेश्वरत्वं रज्जुसर्पवदाभासमात्रमेव । किंच । तत्पाण्ड्योदेशे शिवलिंगदर्शनादीश्वरशब्दो व्यवह्रियते ।"[१०]

श्रीपतिपंडितांच्या या प्रतिपादनाचे स्पष्टीकरण करताना श्रीकाशीनाथशास्त्री पुढे म्हणतात :

"याचा विचार केला असता असे दिसून येते की, तिरुपती क्षेत्रातील मूर्ती वीरभद्राची आहे. विष्णुमूर्तीची शंखचक्रादी प्रमुख चिन्हे तिला नाहीत.

अनुक्रमणिका

ही सर्पाभरणभूषित आहे. मूर्तीच्या हाताखाली शिवलिंग आहे. भाष्यकारांचे हे म्हणणे खरे की खोटे, हे प्रत्यक्ष पाहून खात्री करून घेता येण्याजोगे आहे. यात्रेकरू जे सांगतात, त्यावरूनही खात्री होईल. मूर्तीच्या बाहूमध्ये सर्पाचे वेष्टण आहे; हातामध्ये मूर्तीच्या दगडाप्रमाणे शिलानिर्मित शंखचक्र नसून लोखंडाची (सुवर्णाची ?) करून घातलेली आहेत; धनुर्मास संपेपर्यंत दरसाल बिल्वपत्रांनी पूजा करतात, असेच यात्रेकरू सांगतात. श्रीपतिपंडितांनी स्वतः मूर्ती पाहूनच भाष्यग्रंथात वरीलप्रमाणे लिहिले असेल, असे स्पष्ट दिसते. अनेक ठिकाणी विष्णुमूर्ती आहेत. पण सर्पाभरण, शंखचक्रहीनता बिल्वपूजा वगैरे प्रकार कोठेही आढळणार नाही. तिरुपती येथील वेंकटरमणमूर्तीला मात्र सर्पाभरण, शिवलिंगलांछन, बिल्वपत्रपूजन वगैरे असल्यामुळे ती मूर्ती वीरभद्रस्वामीचीच असली पाहिजे, हे उघड आहे." [११]

श्रीकाशीनाथशास्त्रींनी ग्रंथान्तर्गत उल्लेख आणि प्रत्यक्ष निरीक्षण यांतून मांडलेला हा दावा सहजासहजी डावलता येण्यासारखा नाही.

ऐंशी वर्षांपूर्वी (इ. स. १९०२ मध्ये) श्री. हणमंत बापूराव अत्रे नावाच्या गृहस्थांनी तिरुपतीची यात्रा करून आल्यावर प्रत्यक्ष निरीक्षण, स्थानीय मौखिक परंपरा आणि तत्कालीन उपलब्ध ग्रंथसामग्री यांच्या आधारे 'तिरुपतीचा बालाजी' या नावाचा एक प्रदीर्घ निबंध 'ग्रंथमाला' मासिकात प्रकाशित केला होता. या निबंधात श्री. अत्रे यांनीही असे स्पष्ट म्हटले आहे की, " पूर्वी ही मूर्ती शिवाची आहे, असे समजून हिची पूजा होत होती, असे म्हणतात. ही गोष्ट सर्वांस संमत आहे ; व या संबंधाने एक आख्यायिका प्रचलित आहे, त्यावरूनही ही मूर्ती शिवाची असावी, असेच अनुमान काढता येते ; ती ही : एकदा रामानुजाचार्य म्हणाले की, 'ही मूर्ती विष्णूची आहे व शिवाची म्हणून जे लोक समजतात, ती त्यांची चूक आहे.' त्यांनी एक सोन्याचा शंख व चक्र आणली व ती आयुधे मूर्तीपुढे ठेवून देवळाची दारे लावून घेतली. दुसरे दिवशी प्रातःकाळी ज्यावेळी दारे उघडली, त्यावेळी शंख व चक्र देवाने हातात धारण केली आहेत, असे दिसून आले व त्यावरून ती मूर्ती विष्णूची आहे, असे ते म्हणू लागले." [१२]

श्री. अत्रे यांनी पुढे, आपणास कळलेल्या या भिन्न मताच्या आणि आख्यायिकेच्या स्पष्टीकरणासाठी दिलेली प्रमाणे मननीय आहेत. ते लिहितात : " देवाच्या हातांत असलेले शंख-चक्र हे दगडाच्या मूर्तीचे भाग नसून, सोन्याचे केलेले आहेत. देवाच्या शिरावर शेंडीसारखा केसांचा झुबका (जटाजूट ?) आहे व मूर्तीच्या अंगावर शेषहि खोदला आहे, व दुसरीहि अशीच काही चिन्हे आहेत. त्यावरून ही मूर्ती मूळची शिवाची (शैव ?) असावी, असा तर्क करण्यास जागा आहे. येथले पुजारी, की ज्यांस 'दीक्षित' असे म्हणतात, ते कपाळावर त्रिपुंड्र उभे नाम लावितात, तरी शैव आहेत." [१३]

श्री. अत्रे यांनी पुरविलेला तपशील श्रीकाशीनाथशास्त्री यांच्या मताला प्रबळ पुष्टी देणाराच आहे. " देवाची स्त्री पहाडावर देवाच्या सन्निध नाही, यावरून ती अविवाहित सुब्रह्मण्यस्वामीची मूर्ती असावी, असाहि तर्क करितात," हे श्री. अत्रे यांचे विधान मात्र वेंकटेश्वर-पद्मावतीसंबंधाचे मूलस्वरूप आणि पद्मावती वेंकटेशाजवळ नसण्याचे कारण यांसंबंधी आजवर नीट कल्पना नसल्यामुळेच केले गेले आहे. अर्थात श्री. अत्रे यांनी हे विधान आंध्रात वेंकटेशासंबंधी त्या काळापर्यंत जे विचारमंथन घडले होते, त्याच्या आधारे केले आहे; हे त्यांच्या 'असाहि तर्क करितात,' या शब्दांवरून स्पष्ट दिसते.

श्री काशीनाथशास्त्री यांनी वेंकटेशासंबंधी वीरशैवांचा दावा मांडताना श्रीपतिपंडितांच्या 'श्रीकर भाष्या'तील जो निर्णायक महत्त्वाचा उतारा दिला आहे, त्यातील प्रारंभीच आलेल्या 'विठ्ठलेश्वर-वेंकटेश्वर-स्थाने' या शब्दाचा आपण अधिक विचार करायला हवा. या सामासिक शब्दातील 'विठ्ठलेश्वर' हे प्रथम पद 'विठ्ठल' नामक स्वतंत्र दैवताकडे-कदाचित पंढरपूरच्या विठ्ठलाकडे संकेत करणारे आहे, असे आपणांस वाटण्याचा संभव आहे. परंतु या समासातील 'स्थान' हे उत्तरपद 'विठ्ठलेश्वर' आणि 'वेंकटेश्वर' या दोहोंशीही संबद्ध असल्यामुळे, ते व्याकरणदृष्ट्या सप्तमीच्या एकवचनात ('स्थाने' असा) वापरले गेले आहे, त्याऐवजी सप्तमीच्या द्विवचनात ('स्थानयोः' असा) वापरले जायला हवे होते. ज्या अर्थी या सामासिक

शब्दात 'स्थाने' असा सप्तमीच्या एकवचनातील प्रयोग आहे, त्या अर्थी श्रीपतिपंडितांना येथे विठ्ठलेश्वर–वेंकटेश्वरांची वेगळी स्थाने अभिप्रेत नसून, त्यांचे एकच/एकत्रित स्थान अभिप्रेत आहे, असे दिसते. वेंकटेश्वर हा त्यांच्या दृष्टीने वीरभद्र आहे/वीरेश्वर आहे. अर्थातच त्यांनी 'विठ्ठलेश्वर–वेंकटेश्वर–स्थाना'चा जो एकवचनी उल्लेख केला आहे, ते स्थान विठ्ठलेश्वर–वीरेश्वर या एकत्र नांदणाऱ्या दोन देवांचे आहे/जोडदेवाचे आहे, असेही या शब्दातून सूचित होते. 'वेंकटेश्वर' हे वेंगडम् + ईश्वर असे बनले आहे. वेंगडम् (=वेंकट) हे प्राचीन तमिळ साहित्यात तिरुमलै या पर्वताचे नाव म्हणून सर्रास वापरले गेले आहे. 'वेंगडम्' (वेंकट) या स्थानाचा स्वामी/ईश्वर, म्हणून हा देव 'वेंकटेश्वर' या नावाने ख्यात झालेला आहे. वेंकटेश्वर हा 'वीरेश्वर' आहे असे श्रीपतिपंडितांनी म्हटले आहे. रामानुजाचार्यांनी त्याला वैष्णव रूप दिले, 'श्रीनिवास' असे मानले आणि त्यांच्या परंपरेतील स्थळपुराणकारांनी नव्या चरित्राने/उपासनेने त्याचे वैष्णवत्व रुजविले.

श्रीपतिपंडितांवर मी माझे मत लादण्यासाठी शब्दच्छल करीत आहे, अशी आपणांस शंका येण्याचा संभव आहे. परंतु पूर्वोक्त उताऱ्याच्या क्रमातच पुढे श्रीपतिपंडितांनी 'विठ्ठलेश्वरस्य विष्णोः शिरसि शिवलिंगधारणदर्शनात् । तत्र षष्ठीतत्पुरुषसमासेन ईश्वरशब्दो निर्णीतः ।' असेही विधान केले आहे.[१४] येथे पंढरपूरच्या विठ्ठलाचाच उल्लेख त्यांना अभिप्रेत आहे आणि त्याला ते 'विठ्ठलेश्वर विष्णु' म्हणून स्पष्टपणे उल्लेखिताहेत, हे आपण मुद्दाम ध्यानी घ्यावे. आणखीही एके ठिकाणी त्यांनी स्कंदपुराणातील शंकरसंहितेतील देवमान्य शिवलिंगमहिमा वर्णिणारे दोन श्लोक उद्धृत केले आहेत.[१५]

ब्रह्मविष्ण्वादिदेवाश्च मुनयो गौतमादयः ।
धारयन्ति सदा लिंगं उत्तमांगे विशेषतः ॥
उरःस्थले हरिर्लिंगं धृत्वा मूर्ध्नि पितामहः ।
लिंगस्थं मां समाराध्य स्वं स्वं पदमवापतुः ॥

[ब्रह्मा, विष्णू, आदी देव, तसेच गौतमादीमुनी विशेषतः आपल्या मस्तकावर शिवलिंग सदैव धारण करतात. विष्णू आपल्या उरःस्थलावर आणि ब्रह्मा आपल्या मस्तकावर लिंग धारण करून, त्या लिंगाच्या ठायी माझी आराधना करून आपापले पद प्राप्त करतात.]

शंकरसंहितेतील या वचनांची पुष्टी करण्यासाठी प्रत्यक्षातले प्रमाण पुढे मांडताना श्रीपतिपंडितांनी म्हटले आहे :

"लोके अनन्तपद्मनाभविठ्ठलेश्वरादिक्षेत्रेषु नारायणस्यापि पाणिशिरोदेशेषु प्रत्यक्षशिवलिंगधारणदर्शनात् न संदेहकलंकप्रसंगः ।"

या विधानातील विभक्ति-वचन-विवेक आणि शब्दार्थसंबंधक्रम श्रीपति पंडितांच्या निःसंदिग्ध मांडणीचा प्रत्यय घडविणारा आहे. अनन्तपद्मनाभाच्या क्षेत्रात नारायणमूर्तीच्या हातीं आणि विठ्ठलेश्वराच्या क्षेत्रात नारायणमूर्तीच्या शिरोभागी प्रत्यक्ष शिवलिंग पहायला मिळते, असे जेव्हा श्रीपतिपंडित म्हणतात, तेव्हा त्यांना पंढरपूरचा विठ्ठलेश्वर हा नारायण मानला गेला आहे आणि त्याच्या शिरोभागी शिवलिंग असल्याची धारणा लोकांत सार्वत्रिक आहे, हे सत्य स्पष्टपणे घोषित करायचे आहे. 'विठ्ठलेश्वर-वेंकटेश्वरस्थाने' या शब्दातील विठ्ठलेश्वराहून हा मस्तकी शिवलिंग धारण करणारा विष्णुरूप विठ्ठल वेगळा उल्लेखिला आहे हे प्रस्तुत संदर्भात विसरून चालणार नाही.

श्रीपतिपंडितांनी अनंतपद्मनाभादि देवांच्या संदर्भात जे विधान केले आहे, त्यातील आशय ग्रथित करणारा एक पौराणिक श्लोक श्रीकाशीनाथशास्त्री यांनीहि उद्धृत केला आहे.[१६]

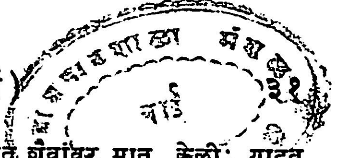
अनन्तपद्मनाभस्य हस्ते लिंगस्य धारणम् ।
पांडुरंगे तथा विष्णोः शीर्षे लिंगस्य धारणम् ॥

[अनंतपद्मनाभाच्या हाती लिंग धारण केलेले आहे आणि पांडुरंगक्षेत्रातील विष्णूच्या शिरोभागी लिंग धारण केलेले आहे.]

येथे तर विठ्ठलाला 'विष्णू'च म्हटले आहे; आणि त्याच्या क्षेत्राला 'पांडुरंग' म्हटले आहे. 'पांडुरंग' हे प्रारंभी देवनाम नसून क्षेत्रनाम होते (आणि ते 'पंडरंगे' या कन्नड क्षेत्रनामाचे संस्कृतीकरण होते), असा बोध या आणि यासारख्या अनेक उपलब्ध प्रमाणांवरून घडू शकतो.

उपर्युक्त श्लोकाच्या स्पष्टीकरणाच्या संदर्भात श्रीकाशीनाथशास्त्री लिहितात : "जगप्रसिद्ध पंढरपुरातील विठोबाचे मस्तकावर, बार्शीतील भगवंताचे

अनुक्रमणिका



मस्तकावर आणि तिरुवांकूर संस्थानची मुख्य राजधानी असलेल्या अनंतशयनपट्टणातील (तेथील महाराजांचे कुलदैवत असलेल्या) अनंतपद्मनाभ नावाच्या सुप्रसिद्ध विष्णुमूर्तीच्या हातात असलेले शिवलिंगधारण प्रबळ साक्ष आहे."

या सर्व स्पष्टीकरणावरून आपल्या हे सहज लक्षात येईल की, श्रीपतिपंडितांना पंढरपूरचा, शिरी लिंगधारण करणारा देव विठ्ठल / विठ्ठलेश्वर हा विष्णू म्हणूनच अभिप्रेत आहे आणि तिरुमलैचा देव हा वेंकटेश्वर–विठ्ठलेश्वर किंवा विठ्ठलेश्वर–वेंकटेश्वर या जोडनावाने ओळखला जाणारा देव वीरभद्र/वीरेश्वर म्हणून अभिप्रेत आहे. अर्थात् त्यांच्या मतानुसार या जोडनावातील / जोडदेवातील वेंकटेश्वर हा वीरेश्वर आहे. म्हणजेच तिरुमलैचा देव हा विठ्ठलेश्वर–वीरेश्वर आहे. पंढरपूरचा विठ्ठल आणि तिरुमलैचा वेंकटेश यांतील अद्भुत साम्यांचे दर्शन आपण 'दिंडीरवनाचे रहस्य' उकलताना घेतले आहे; त्या साम्यांचा मूलस्रोत संभवतः या दोन देवांचे आदिरूप असलेल्या विठ्ठल–बीरप्पाच्या स्वरूपात असला पाहिजे, असेही त्या विषयाचा समारोप करताना मी सूचित केले आहे; तसेच बीरप्पाचे वीरभद्रीकरण वीरशैव प्रभावक्षेत्रात फार मोठ्या प्रमाणात घडल्याचेही आपण सप्रमाण पाहू शकत आहोत. या पार्श्वभूमीवर तिरुमलैच्या वेंकटेश्वराच्या बाबतीतील वीरशैवांचा दावा हा सत्याच्या अधिक जवळ जातो, असे वाटते.

वेंकटेश्वर-मूर्तीचे वैष्णव समर्थन

वेंकटेश्वराची मूर्ती ही शिवाची/शैव देवतेची आहे, की विष्णूची आहे, यासंबंधीचा वाद शैव आणि रामानुज यांच्यामध्ये झाला होता, असे 'वेंकटाचल इतिहास माला' या ग्रंथावरून दिसते. हा संस्कृत ग्रंथ रामानुजांचे साक्षात शिष्य अनंतार्य यांनी इ. स. च्या बाराव्या शतकात रचलेला असून त्याच्या पहिल्या तीन स्तबकांत वेंकटेशासंबंधी झालेल्या विद्वच्चर्चेचा विस्तृत तपशील दिलेला आहे. पुढच्या स्तबकात वेंकटेशाच्या वैष्णव उपासनेसंबंधी अत्यंत काटेकोरपणाने नियमांची मांडणी केलेली आहे.

वेंकटेश्वराच्या मूर्तीसंबंधीची ही वादसभा स्थानिक यादव राजाच्या उपस्थितीत झाली; रामानुजांनी या सभेत शैवांवर मात केली; यादव राजा रामानुजांच्या विवेचनाशी सहमत झाला; आणि तरीही रामानुजांनी प्रत्यक्ष वेंकटेशालाच त्याच्या स्वरूपाचा निर्णय देण्यासाठी एक विचित्र आवाहन केले : त्यांनी रात्री गर्भगृहात वेंकटेश मूर्तीपुढे शैव आणि वैष्णव आयुधे ठेवली आणि गर्भगृहाचे दार बंद केले. हेतू असा की, वेंकटेश्वर ज्या प्रकारची आयुधे धारण करील, त्यांवरून त्याच्या स्वरूपाचा निर्णय सर्वांनी मान्य करावा. एवढे करून दुसऱ्या दिवशीची सकाळ होईपर्यंत थांबण्याइतका धीर त्या प्रभावी वैष्णव आचार्यांना नव्हता. त्यांनी रात्री आपले मूळचे शेषरूप धारण केले आणि एका छिद्रातून बंद गर्भगृहात प्रवेश करून देवाची अशी आळवणी केली की, 'आपण माझ्या प्रतिष्ठेसाठी शंख आणि चक्र ही वैष्णव आयुधे धारण करावीत.' देवाने या महान भक्ताची आळवणी मानली आणि परिणामतः, दुसऱ्या दिवशी गर्भगृहाचे दार उघडले जाताच वेंकटेश्वर/कृत्रिम शंख-चक्रांनी युक्त असा वेंकटेश्वर हा विष्णुरूप असल्याचे सर्व शैवांना मान्य करावे लागले !

रामानुजाचार्य हे नामतः 'रामाचे अनुज' (= लक्ष्मण) असल्यामुळे 'शेषाचे अवतार' ठरतात. अर्थात त्यांचा गर्भगृहातील गुप्त प्रवेश यांमुळे लगेच 'दैवी शक्यते'च्या कोटीत येतो.

रामानुजाचार्यांनी शैवांवर वादात विजय मिळविल्यावरही त्यांना हे 'अद्भुत' आचरावे लागले, याचे आश्चर्य वाटते. रामानुजाचार्यांनी वेंकटेश्वराच्या शैवत्वाचे खंडन आणि वैष्णवत्वाचे मंडन करतानाही वेंकटेश्वरमूर्तीचे आणि उपासनेचे शैव वाटणारे विशेष नाकारले नाहीत; तर त्या विशेषांचे स्पष्टीकरण वैष्णव दृष्टीतून करण्याचा प्रयत्न केला आहे. श्री. पिडतला सीतापती या वेंकटेशभक्त लेखकाने लिहिलेल्या 'श्रीवेंकटेश्वर' नामक इंग्रजी पुस्तकात या खंडन-मंडनाचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे मांडले आहे.[७] मूर्तीचे, मंदिराचे व उपासनेचे सर्वमान्य, शैव वाटणारे विशेष त्यांनी दिले आहेत, ते असे :

१. मूर्तीच्या मुकुटावर चंद्रकोरीचे चिन्ह आहे.
२. मूर्तीच्या मस्तकावर जटाजूट आहे. असे खांद्यावर आलेल्या जटांवरून दिसते.

अनुक्रमणिका





३. मूर्तीला नागभूषणे असून, तिच्या उजव्या हातालाही नागाचे वेटोळे आहे.
४. मूर्तीच्या पूजाद्रव्यांत बिल्वपत्रांना विशेष स्थान आहे.
५. मंदिराच्या विमानात शाक्त प्रतीकांचा वापर आहे.
६. देवापुढील गरुडमंडप आणि त्यातील गरुड-मूर्ती यांची निर्मिती बरीच उत्तरकालीन (इ. स. १५००–१५१२ या काळातील) आहे. (स्थळपुराणांत हा देव मृगयाप्रिय मानलेला असून, त्याचे वाहन अश्व आहे.)
७. तसेच, मूर्तीवरील शंख-चक्र ही वैष्णव आयुधे शिलामूर्तीला अंगभूत अशी कोरलेली नसून, बाहेरून बसविलेली, सुवर्णाची आहेत.

यांपैकी जटाजूट, नागभूषणे, कृत्रिम वैष्णव आयुधे आणि बिल्वपत्रांचा पूजाद्रव्यांतील समावेश एवढ्या चारच बाबींचे वैष्णव दृष्टीतून स्पष्टीकरण देण्याचा प्रयत्न श्री. सीतापती यांनी 'वेंकटाचल इतिहास माले'च्या आधारे केला आहे :

१. जटाजूट हे केवळ शिवाचेच नव्हे, तर विष्णूचेही लक्षण असू शकते, असे भागवत पुराणाच्या आधारे म्हणता येते.
२. नागभूषणे विष्णूही परिधान करतो, असे पद्मपुराणात उल्लेखिलेल्या उदाहरणांवरून दिसते. शिवाय वेंकटेशाला त्याचा सासरा आकाशराज याने लग्नप्रसंगी नागभूषणे दिल्याचा उल्लेख आहेच.
३. वेंकटेश्वर श्रीनिवासाने तोंडमान चक्रवर्तीला युद्धात जय मिळविण्यासाठी आपली शंख-चक्रादी आयुधे दिल्यामुळे अर्चावतारातील शिलाबिंबात ती नाहीत. त्याचमुळे ती कृत्रिम धारण करावी लागली आहेत.
४. बिल्ववृक्ष हा श्रीवृक्ष आहे/तो लक्ष्मीला प्रिय आहे; अर्थातच त्याची पत्रे लक्ष्मीपतीला प्रिय असायला काय हरकत आहे ?

वेंकटेशमूर्तीच्या शैव विशेषांचे वैष्णव समर्थन देण्याचा हा प्रयत्न पाहिल्यावर, रामानुजाचार्यांना रात्री गर्भगृहात प्रवेश करण्याचा आणखी प्रयत्न का करावा लागला असेल, याची आज आपणास कल्पना करता येते. वेंकटेशाच्या भालप्रदेशावर नासिकेपर्यंत जो सदैव कापराचा दाट लेप असतो, तोही मूळ मूर्तीचे आणखी एखादे व्यवच्छेदक लक्षण झाकण्यासाठी तर नसेल ना, अशीही रास्त शंका येते. या लेपाचेही कथात्म स्पष्टीकरण वेंकटाचलमाहात्म्यपर ग्रंथांत (भविष्योत्तर. वें. मा. अ. ३–४) मिळते. वारुळात निवास करणाऱ्या श्रीनिवासाला रोज आपल्या कासेतील धारेने संतृप्त करणाऱ्या गाईवर गुराख्याने जेव्हा कुऱ्हाडीने आघात केला, तेव्हा गाईला वाचवण्यासाठी देवाने तो आघात आपल्या मस्तकावर (भालप्रदेशावर) घेतला. देवाच्या मस्तकाला त्या आघाताने जी जखम झाली होती, तिच्यावर देवगुरू बृहस्पतीने औदुंबराच्या चिकात भिजवून कापूस लावला. त्यानंतर देवाने जेव्हा शिलामूर्तिरूप अर्चावतार धारण केला, तेव्हा रामानुजांनी घालून दिलेल्या पद्धतीला अनुसरून त्या 'जखमे'वर कापराचा दाट लेप लावण्याची प्रथा सुरू झाली. ही मूर्तीच्या भालप्रदेशावरील 'जखम' म्हणजे तृतीय नेत्राचा खोलगट भाग (Cavity) आहे, हे आपणांस सहज पटू शकेल.

वेंकटेशाची मूर्ती ही वीरभद्राची आहे, असा सप्रमाण दावा श्रीपतिपंडितांनी इसवी सनाच्या बाराव्या शतकात मांडला आहे ; परंतु आश्चर्य असे की, वैष्णव परंपरेत शैवांच्या दाव्याचे खंडन होत राहिले आहे, ते ही मूर्ती सुब्रह्मण्याची (कार्तिकेयाची) अथवा देवीची आहे, अशा समजुतीच्या संदर्भात. वास्तविक ही मूर्ती जर एकमुखी चतुर्भुज आहे, तर ती सुब्रह्मण्याची असू शकणार नाही, याबद्दल अधिक चर्चा करण्याचे कारणच उरत नाही. ही मूर्ती देवीची आहे, असा दावा मूर्तिस्वरूप दृष्टीपुढे ठेवून मांडला जात नाही, तर या मूर्तीच्या उपासनेतील शुक्रवार या दिवसाचे आणि ब्रह्मोत्सवासारख्या उत्सवाचे महत्त्व विचारात घेऊन मांडला जातो. आणि म्हणूनच स्पष्टपणे पुरुषदेवतेची लक्षणे बाळगणारी ही मूर्ती देवीची आहे, असे म्हणण्यात काही अर्थ उरत नाही.

वीरभद्र मात्र चतुर्भुज, त्रिनेत्र, नागाभरणयुक्त असा मानला गेला आहे. वेंकटेशाच्या या मूर्तीचे

खालचे दोन हात (डावा कटयवलंबित आणि उजवा वरद मुद्रेत) मात्र दक्षिणेत अनेक ठिकाणी आढळलेल्या द्विभुज विठ्ठलाच्या मूर्तीतल्या प्रमाणेच आहेत. शैवांनाही वीरभद्रात विठ्ठलमूर्तीच्या कटयवलंबित-वरद अशा दोन हातांचे लक्षण सांभाळावे लागले, याचे काही गंभीर कारण असेल काय ? (अपूर्ण)

संदर्भ टीपा–

१. ' नवभारत ' मासिक, जून १९८२, पृ. १–९.
२. लोकसाहित्याची रूपरेखा : दुर्गा भागवत, पुणे, १९७७, पृ. ४६०.
३. कै. हणमंतरावजी कोटणीस यांचे चरित्र : साधुदास, सांगली, १९३७, पृ. ३४–३५.
4. History of Tirupati (Vols. I and II) by T. K. T. Veeraraghavacharya, Tirupati, 1953.
[या पुस्तकात कोरीव लेख आणि वाङ्मयीन साधने यांचा उपयोग करून, तिरुमलै–तिरुपति देवस्थानचा विस्तृत इतिहास मांडलेला आहे.]
५. ' वेंकटाचलमाहात्म्यम् ' या नावाने वेंकटेशासंबंधीच्या सर्व संस्कृत स्थलपुराणांचा हिंदी अनुवादासह एक बृहत् संग्रह ' तिरुमलै तिरुपति देवस्थानम् 'च्या वतीने प्रकाशित झालेला आहे. या लेखात वापरलेले ' माहात्म्या 'तील संदर्भ प्रस्तुत पुस्तकातून उद्धृत केलेले आहेत.
6. Śri Venkatśwara : by Pidatala Sitapati, Bombay, 1972, p. 20–21.
७. वीरशैवरत्न : श्रीकाशीनाथशास्त्री, काशी, १९५२. पृ. ३२.
८. श्रीकरभाष्यम् : संपादक सि. हयवदनराव, बेंगळूर, १९३६.
9. The Date of Śrikara Bhāśya : S. Srikantha Sastri (Annals of the B. O. R. Institute, Poona, Vol XIX, 1938–39, Poona, 1939, pp. 147–160).
१०. श्रीकरभाष्यम्, पृ. २४१.
११. वीरशैवरत्न, पृ. ३३.
१२. तिरुपतीचा बालाजी (ग्रंथमाला मासिक पुस्तकात छापलेले प्रकरण), हणमंत बापूराव अत्रे, कोल्हापूर, १९०२. पृ. ११–१२.
१३. तत्रैव, पृ. १२.
१४. श्रीकरभाष्यम्, पृ. २४१.
१५. तत्रैव, पृ. १३.
१६. वीरशैवरत्न, पृ. ४७.
17. Śri Venkateswar, pp. 21–29.

ऋग्वेदीय काशि आणि श्विन्-गिरि*

दे. व्यं. चौहान

१.१ सिंधु ही संज्ञा ऋग्वेदात अनेक वेळा प्रयुक्त झालेली आहे. तिचा सर्वपरिचित व सामान्य आशय नदी, सिंधु नावाची नदी, असा आहे. परंतु पाल थीम यांनी (पाहा थीम, १९७०) या संज्ञेचा अडथळा असा तिसरा एक अर्थ प्रस्थापित केलेला आहे. इ. पूर्व पाचव्या शतकाच्या पहिल्या पादात हख्रामनिश या साम्राज्य चालविणाऱ्या राजवंशाच्या काळात, सिन्धु, सिन्धुवीय म्हणजे सिन्धु नदीच्या तटप्रदेशातील देश असा अर्थ रूढ झालेला होता. सिन्धुवीय या तेथील रूढ रूपावरून, ग्रीक लोकांच्या माध्यमाने, हिन्दीय इन्दिया, इन्दियन म्हणजे भारत देश व भारतीय अशा संज्ञा उत्तर काळात रूढ झाल्या.

१.२ हिन्दुकुश ही संज्ञा भारतीय परंपरेला अज्ञात आहे. प्राचीन संस्कृत कोशांतून तिची नोंद आढळत नाही. परंतु हिन्दुकुश ही संज्ञा खुरासान व अफगाण देशांत प्रचलित व रूढ असल्याचे आढळून येते. हिजरी ३७२ किंवा शक ९०४ या वर्षी लिहिल्या गेलेल्या, परंतु लेखकनाम अप्राप्त असलेल्या हुदूद-ई-आलम या ईराणी भाषेतील भूगोलविषयक ग्रंथात हिन्दुकुश 'पर्वतराजीचे' नामसंज्ञेचा संभवतः प्रथम वापर आढळून येतो. शक ५७४ त, शेवटचा सस्सानी सम्राट यज्दगिर्द याची हत्या झाल्यानंतर, ईराणी साहित्यिक परंपरेचा तीन शतकांपर्यंत संपूर्ण लोप झालेला होता. तरी पण हिन्दुकुश ही संज्ञा लोकरूढ होती असे दिसून येते. हिन्दुकुश 'हिमाच्छादित पर्वतराजीचे नाव' असल्याने, असे असणे सहज आहे. १,००० किलोमीटर लांब पसरलेली ही पर्वतराजी अफगाण जीवनातील चिरंजीवी अशी घटना असल्याने हे नाव लोकांना परिचित होते असे दिसते. म्हणूनच हुदूद-ई आलम या ग्रंथात त्याची नोंद झालेली आहे.

१.३ हिन्दुकुश या संज्ञेच्या व्युत्पत्तीविषयी मोठाच गोंधळ उडाल्याचे आढळून येते. या समासातील कुश या द्वितीय घटकाचा संबंध, लोकरूढ सामान्य व्युत्पत्तीचा आश्रय करून ईराणीतील कुश-तन वध करणे या धातूशी जोडण्यात आला. या चुकीच्या व्युत्पत्तीचे जनकत्व इब्न बत्तुतह (शक १२४६–१२९१) याच्याकडे जाते. गिब्ब या संपादकाने (पाहा गिब्ब, १९३९) या मुद्द्याचा परामर्श खालीलप्रमाणे घेतलेला आहे.

'आमच्या मुक्कामाचे दुसरे कारण म्हणजे हिमवर्षावाची भीती. कारण आमच्या मार्गावर हिन्दुकुश नामे पर्वत पसरलेला होता. हिन्दुकुश शब्दाचा अर्थ भारतीयाचा वध करणारा, असा आहे. त्याचे कारण असे की, भारतातून आयात केलेली, मुले व मुली गुलामांची फार मोठी संख्या या पर्वतात, कडक थंडी आणि हिमवर्षा यामुळे प्राणास मुकली. हा मार्ग अन्दराब व पंजशीर या पर्वतीय खिंडीमधून जाणारा होता.

२.१ काशि ही संज्ञा ऋग्वेदात (३.३०.५; ७.१०४.८ आणि ८.७८.१०) तीनदा आलेली आहे. काशि हे पुल्लिंगी नाम असून ते काश् 'चमकणे, प्रकाशणे' या धातूपासून विकसित आहे. दिव् आणि काश् या शब्दांचा विकास समांतर असा आहे. दोन्ही संज्ञांवरून पर्वतावरील चमकणाऱ्या बर्फाचा बोध होतो. मंत्र ३.३०.५ मध्ये विशाल रोदसी– पृथ्वी व अन्तरिक्ष यात काशि फुगतो व गरोदर करतो– अपारे रोदसी काशि : इत् ते सङ्गृभ्णाः। मंत्र ७.१०४.८ मध्ये असे म्हटले आहे, की काशीमुळे नद्यांप्रमाणे त्या गरोदरवत् वाहणाऱ्या असोत– आपः इव काशिना सङ्गृभीताः असन् अस्तु। ८.७८.१० या शेवटल्या नोंदीत इन्द्राकडे अशी याचना केलेली

* (भा. इ. सं. मंडळ, पुणे, मे १९८२ त वाचलेल्या इंग्रजी प्रबंधाचा अनुवाद)

अनुक्रमणिका





आहे, की तू काशीमुळे भरलेल्यांना वाहव– काशिना सम्भृतस्य पृधि ।

या तिन्ही संदर्भांत काशी आणि सङ्गृभ व सम्भृ या संज्ञा वापरलेल्या आहेत. येथे असे दिसून येते, की काशीमुळे अन्तर्वतीत्व प्राप्त होते, अशा एका वस्तूची वाढ होते, जी पुढे वाहावयास लागते. सारांश असा निघतो, की काशि हा हिमपर्वत आहे. हिवाळ्यात हिमपर्वतावर होणाऱ्या हिमवृद्धीचे या तिन्ही मंत्रांत वर्णन असून ते उष्ण ऋतूत वाहाणारे बनते. मंत्र ७.१०४.८ मधील असन् शब्द 'अस्-वाहाणे' धातूचे वर्तमानकालिक नाम आहे. याच धातूपासून ऋग्वेदीय असुर शब्दाची निर्मिती आहे. सूक्त ३.५५ मधील– महद् देवानां असुरत्व एकम् या पालुपदातील असुरत्व हेच मोठे वैशिष्टय होय. असुरत्व म्हणजे झिरपण्याची प्रक्रिया प्राप्त असलेली विशेष घटना. इंग्रजीत याला फेनामेनान् म्हणतात. या गोष्टीचे उपोद्बलन ऋ ५.२.२ मधील विधानाने (अशा प्रकारची विधाने अनेक आहेत) होते. अगोदरच प्राप्त असलेले अन्तर्वतीत्व हिवाळ्यामुळे आणखी वृद्धिंगत झाले. ही गोष्ट मंत्रनिर्मात्या ऋषीने स्वतःच पाहिलेली आहे.

पूर्वीः हि गर्भः शरदः ववर्ध
अपश्यं जातं यद् असूत माता ।

हिमझिरपी उन्हाळ्यात घडते. म्हणून काशि म्हणजे हिमपर्वत होय. ग्लेशर या आंग्ल शब्दाचा भारतीय, ऋग्वेदीय पर्याय ग्नास् आहे. ऋग्वेदात बहुप्रयुक्त असून तो क्नू या धातूपासून व्युत्पन्न आहे. म्हणून काशि म्हणजे ग्नास्, ग्लेशर होय. वरील सन्दर्भात काशि हे पुल्लिंगी विशेष नाम होय. हाच शब्द कालौघात सिन्धु 'अडथळा' या शब्दाला जोडून सिन्धुकाशि अर्थात हिन्दु–कुश अशी संज्ञा रूढ झाली. ही गोष्ट वरील चर्चेवरून स्पष्ट होते.

२.२ गलचा भाषा या ईराणी बोली हिन्दुकुश पर्वतराजीच्या पश्चिम कुशीत नांदतात. गलचा भाषांच्या अध्ययनात ही गोष्ट सर्वपरिचित आहे, की तेथे आ ध्वनीचा उ ध्वनी बनतो. मोर्गनस्तीर्न (इन्दो-ईरानियन सीमाभाषा, खंड २, १९३८) यांनी या भाषांत इ ध्वनीचा उ कसा बनतो, हे सांगितलेले आहे. यिदगा भाषेत इन्दुक शब्दाचे रूप युन्दक असे बनते. हे मुंजानी या सहोदरी बोलीत घडते. तसेच ख़र 'गाढव' शब्दाचे यिदगा बोलीत खोर, वखी बोलीत ख़ूर ; आणि दरा पर्वतीय खिड याचे रूप दुरा असे होते. दुरा म्हणजे दोराह खिड होय. त्याने (मोर्गनस्तीर्न, १९२९, परिच्छेद २७) असे स्पष्टीकरण केले आहे, की अवेस्तातील मन शब्दाचे ओर्मुडी बोलीत मुन आणि अवे. स्पक (संस्कृत श्रवन् अधिक क, कुत्रा) याचे रूपान्तर अस्पुक, स्पुप आणि अवे. गन्दम गहूं याचे गुनुम व गनुम, अशी रूपे त्या बोलीत बनतात. ऋग्वेदीय काशि शब्दाचे अगोदर कशि, कश असे रूप बनून, नंतर त्याचा विकास कुश असा झाला. असा शब्द-विकास कुश याच्या मुळाशी आहे असे येथे प्रतिपाद्य आहे. त्यावरून हिन्दु-काशि या मूळाचे हिन्दुकुश असे पर्वतनाम बनलेले आहे.

हिन्दुकुश या पर्वतनामातील हिन्दु शब्दही समजून घेण्यासारखा आहे. अन्तिमतः असे प्रस्थापित झालेले आहे (थीम, १९७०), की ऋग्वेदात सिध् धातूचा 'च्यापासून सुरक्षित ठेवणे, दूर ठेवणे' असा अर्थ असून, सिन्धु म्हणजे सुरक्षा दूर ठेवणे, नैसर्गिक सीमा असा विकसित अर्थ आहे. याप्रमाणे ऋग्वेद ४.१९.६, ४.३०.१२, ७.३३.३, ८.९६.१, ३.५३.९ इ. मंत्रांत सिन्धु शब्दाचा अर्थ अटकाव, अडथळा असा आहे. हाच अर्थ अवेस्ता भाषेतही वावरत असल्याचे थीम याने म्हटलेले आहे.

वरील पार्श्वभूमी पाहिल्यास असे दिसून येते, की उत्तर कालात, शेकडो वर्षांच्या अनुभवाने, काशि या संज्ञेचा आशय व्यक्त करण्यासाठी (सिन्धु) काशि प्रयोग सुरू झाला. त्याचे रूप नंतर हिन्दुकाश असे रूढ झाले आणि शेवटी हिन्दुकुश असे या पर्वत-राजीचे नामाभिधान पश्तो व अन्य बोली बोलणाऱ्या लोकांनी रूढ केले.

२.३ ऋग्वेदीय काशि या संज्ञेचे ईराणी भाषेतील जीवन व व्यवहार पाहाणेही मोठे उद्बोधक व मनो-रंजक वाटावे. स्तीनगास या कोशकाराने या शब्दाचा नव्य ईराणीतील प्रपंच समोर मांडलेला आहे. काशी, पुल्लिंगी एकवचन म्हणजे भाजलेली परिमार्जित वीट किंवा कौल. काशी-गर म्हणजे परिमार्जित मृत्कर्मा, या कामाचा कुंभार. काशीन म्हणजे परि-मार्जित मृत्कृति. या तिन्ही संज्ञा पश्तो भाषेतही बहुरूढ आहेत. चीनी तुर्कस्तानातील काश-गर या

अनुक्रमणिका

नगर नामावरून, त्या प्रदेशातील ईराणी प्रभावाचा माग निघतो, आणि त्या स्थानाच्या समुद्रसपाटीपासून मोठ्या उंचीचा व नगराचा हिमसाहचर्याचाही बोध होतो. काश शब्दाचा ईराणीतील एक अर्थ बर्फ, हिम असा आहे. काश्मर हे तुर्कस्तानातील एक नगरनाम आणि खुरासानातील एका खेड्याचे नाव आहे. आणखी एक आश्चर्याची गोष्ट ही, की ईराणीतील काशी शब्दाचा अर्थ स्वर्गाला-आंग्ल हेवन-'पोंचणे' असा आहे. वस्तुतः काशी ही दिव्, बर्फ याला संज्ञा आहे. याचा अर्थ असा, की ईराणीतही काशी म्हणजे हिमपर्वत होय.

ओर्मुडी बोलीतील काश् शब्दाच्या प्रयोगावरून, ऋग्वेदातील काशि म्हणजे हिन्दुकुश पर्वतराजीच होय, या सत्याचा अनिवार्य पुरावा होय. ओर्मुडी बोलीत काश् शब्दाने अफगाण लोक, असा बोध होतो. असा पुरावा सापडतो (मोर्गन्स्तीर्न, १९२९), की लोगर (लोहगड) खोऱ्यातील ओर्मुड लोक अफगाण लोकांना काश म्हणून संबोधतात. कानीगुरमच्या ओर्मुड बोलीत काशी म्हणजे वजीरी लोक. वजीरी गण अफगाण आहे. मोर्गन्स्तीर्न याने असेही प्रतिपादिले आहे, की स्(त्)र्; ख्श्य् आणि फ्स्य् या संयुक्ताक्षरापासून श् या उच्चाराचा विकास होऊ शकतो. त्यांनी अशी पृच्छा केली आहे, की कोश या रूपाचे मूळ कफस्य (कपिशा शब्दाचे संवर्धित रूप) याच्यात आहे की काय? (पृ. ३१२). त्यांनी असेही म्हटलेले आहे, की (तत्रैव, पृ. ३३४ व ३९९.२) काश (कनीगुरम बोली, अनेकवचन कशी) म्हणजे अफगाण याची व्युत्पत्ती अज्ञात आहे.

अल्-बैरूनी याच्या आधारे मिनोर्स्की (पृ. २८०) याने अशी नोंद केलेली आहे, की काश्-गर नगराचे दुसरे नाव ओर्दु-कन्द असे होते. काशगर याचा अर्थ बर्फाळ, पर्वतीय प्रदेशातील नगर. काश-गर याचे काशि-गिरि याच्याशी असलेले साम्य लक्षणीय आहे. मिनोर्स्कीने ओर्दु-कन्द ही तुर्की बनावट आहे असे म्हटले आहे. परंतु ऐतिहासिक दृष्टया हे खरे असू शकत नाही. हे नगरनाम प्राचीन सुग्द-भाषीयच असू शकते. याची समान्तर सुग्दभाषीय नगरनामे उरगेच युरगेंच होत. हे उरगेच आमू दर्याच्या मुखप्रदेशी वसलेले आहे. हे नगरनाम फरगना प्रदेशातही बहुरूढ आहे. पामीर प्रदेशातील खर्गाह भागाच्या वर्णनात अल-बेरूनीने ओर्दुकंदचा उल्लेख केलेला आहे. खर्गाह म्हणजे ऋग्वेदातील स्वर्साः होय.

२.४ पुष्कळ अभ्यासूंनी हिन्दुकुश शब्दाच्या व्युत्पत्तीचा प्रयत्न केलेला आहे. त्यांतील शेवटचा लेखक ती. एच. होल्डिच हा भारतीय ब्रिटिश शासनाच्या भूवर्णन-सर्वेक्षण विभागातील उच्च पदस्थ अधिकारी होता. तो गेल्या शतकाच्या शेवटच्या दशकात अफगाणिस्तानात, विशेषतः त्याच्या उत्तरी भागात काम करीत होता. तो म्हणतो: कओशन किंवा हिन्दुकुश या खिंडनामावरूनच या पर्वतराजीस हिन्दुकुश हे नाव मिळालेले आहे. याचे कारण असे, की याच ठिकाणी एका हिन्दू सेनेला, पर्वत ओलांडून बदख्शान प्रदेशात शिरताना, आपल्या प्राणास मुकावे लागले. सामान्यतः समजण्यात येते त्याप्रमाणे हिन्दुकुश म्हणजे सुखी हिन्दू असा अर्थ नव्हे. त्याचा अर्थ मृत हिन्दू असा आहे, कारण या नामाचे कठोर असे वैशिष्ट्य आहे. हिन्दुकुश शब्दाच्या व्युत्पत्तीसंबंधी होल्डिच याचे म्हणणे विचारणीय नसले तरी त्याने केलेला कओशन व हिन्दुकुश खिंडीचा उल्लेख उपयोगी आहे. या उल्लेखांवरून कओशन म्हणजे हिन्दुकुश पर्वतराजी या जुन्या परंपरेची माहिती मिळते. या पर्वतराजीत वरील नावाच्या खिंडी असणे लक्ष्य आहे.

मोर्गन्स्तीर्न यांनी दिलेल्या माहितीवरून, काश हे अफगाण राष्ट्राचे वैकल्पिक नाव होते ही गोष्ट अनिवार्यपणे सिद्ध होते. हे नामाभिधान काशि पर्वतराजीवरून पडणे अगदी सहज आहे. कारण ही पर्वतराजी या भूभागाचे महत्त्वपूर्ण भौगोलिक वैशिष्ट्य आहे. ओर्मुडीतील रूढ संज्ञेवरून आजची वस्तुस्थिती व लोकवापर दिसून येतो. आणि काशि या ऋग्वेदीय रूपावरून, चार सहस्त्रकांपूर्वीच्या आर्य गणाच्या जीवनप्रकाराची कल्पना येते. यावरून ऋग्वेदातील मंत्रकर्त्या ऋषींची तत्कालीन मायभूमी हिन्दुकुशप्रदेशीय होती, हेही स्पष्ट होते. काश शब्दाच्या व्युत्पत्तीसंबंधी मोर्गन्स्तीर्न यांनी मांडलेल्या कल्पनेवरून आपण बिचकून जावयाचे कारण नाही.

२.५ ऋग्वेदातील काशि म्हणजे हिन्दुकुश होय असे निश्चितीकरण करीत असताना, उपलब्ध असलेल्या भौनामिक पुराव्याची दखल घेणे इष्ट आहे. पंजशीर,

अनुक्रमणिका

सलंग आणि अर्जो अशा नद्या, काबूल नगराच्या उत्तरेस वाहतात. याच प्रदेशात हिन्दुकुश पर्वताच्या शिर:प्रदेशी, (१) कोह्-ई अजंज़र, (२) कोह्-ई हिन्दुकुश, (३) कोह्-ई अख़-ताश आणि (४) कओशन अशी शिखरे इतिहास साधनांत आढळतात. कोह्-ई अजंज़र ३९६९ मी. उंच असून त्याचे स्थान ३५° ३०/६९° १० आहे. कोह्-ई हिन्दुकुश क्रमांक एकच्या पूर्वेस आहे. कोह्-ई अख़ताश शिखर दोन क्रमांकाच्या उत्तरेस वसलेले आहे (पाहा अदामेच, १९७२).

अर्ज हे स्वनिरुक्त, मूळ धातु ऋ 'वाहाणे, पाझरणे', ऋतु शब्दाशी संबंधित आहे. अजंज़र या पर्वतनामाचे मूळ ऋतानां गिरि असून असे सामासिक शब्द घडण्याचे ईराणी भाषेचे कसब प्राचीन आहे. आर्याणा बीज यापासून ईराण आणि ख़्शायथियानां ख़्शायथिय 'शाहांचा शाह' या पासून शाहानशाह शब्द फार प्राचीन काळी ईराणीने घडविले आहेत. म्हणून अजंज़र म्हणजे ऋतांना-गिरि होय. अख़्ताश या समासशब्दात अख़ व त्वक्ष्, तक्ष् ही मूळे आहेत. अख़, ऋग्वेदीय अंक याचा मूळ धातू भारोपीय अक्व 'वाहाणे, पाझरणे, झिरपणे', आहे. ऋग्वेदीय भाषेत त्याचा अनुवाद अकतक्ष असा करता येईल. अक 'बर्फ' शब्दाचे अख़ हे इराणी रूप होय. त्याचा विकार यख़ असाही होतो. कओशन ही संज्ञा ऋग्वेदीय काशि, काशिन यापासून व्युद्गत होणे सहज आहे. हा कोशि शब्दाचा विकार असावा.

कोह्-ई हिन्दु-वान नावाचे शिखरही उपलब्ध आहे (मिनोर्स्की, १९७०). हुद्द-ई आलम या भूगोल ग्रंथातील ही नोंद हिजरी ३७२– इ. ९८२ ची आहे. नक्की शिखर कोणते हे सांगता येत नसले तरी, काबूलच्या दक्षिणेस असलेल्या कोह्-ई बाबा या पर्वराजीत ते वसत आहे.

हिन्दुकुश आणि हिन्दु-वान गिरिनामांतील हिन्दु या पदाचा अर्थ, पाल थीम याने निर्णीत केल्या-प्रमाणे अटकाव, अडथळा असा आहे. त्याचा अर्थ भारतीय असा नाही. याची कारणपरंपरा अशी आहे. इ. पूर्व २३०० च्या आगेमागे आर्यगण बल्खच्या खोऱ्यात वास्तव्य करू लागले होते. ही भारतीय व ईराणी गणांची समाईक जमात होती. ते एकत्र नांदत होते. ते जह्नावी (आमू, हामून, जयह्न नदी) नदीच्या तटप्रदेशात पसरलेले होते. त्यांचा वावर अरल (ऋग्वेदीय ऋत पाणी) समुद्रापर्यंत होता. त्यांना पूर्वेकडे जाणे होते. परंतु नैर्ऋत्य-ईशान्य दिशांनी पसरलेला, १००० किलोमीटर लांबीचा बर्फाच्छादित पर्वत आडवा होता. सहजासहजी तो ओलांडून जाणे या एकत्र नांदणाऱ्या आर्य गणांना कठीण होऊन बसले होते. असा जीवनक्रम सहस्त्रक-अर्धसहस्त्रक काळापर्यंत चालू असावा. या काळातच या बर्फमय गगनचुंबी पर्वतराजीचे नामकरण झाले असावे. दैनंदिन जीवनातल्या सिध्, सिन्धु, 'अडथळा' या शब्दाने त्याचे नामकरण झाले. सिन्धुकाश या शब्दयोजनेत काश चकाकणे; अर्थात चकाकणारी वस्तू म्हणजे हिमपर्वत, तोच मोठा अडथळा असा अर्थ संनिहित आहे. हा अडथळा ओलांडून भारतात पाऊल ठेवायला आर्यगणांना ४–५ शे वर्षे लागली असावीत. दाशराज्ञ युद्धाचा काळ सामान्यपणे इ. पूर्व १९०० चा मानण्यात येतो.

३.१ हिन्दुकुश शब्दाच्या व्युत्पत्ती व इतिहासासंबंधी वरती आलेली चर्चा निर्णायक व्हावी, अशी अपेक्षा वाढते. यावरून अफगाण देशाचा प्राचीन इतिहास भारतीय व ईराणी आर्यांनी घडविला, हे सत्य समोर येते. भारतीय सांस्कृतिक परंपरेची गमके अफगाणिस्तानात इसवी सनाच्या पहिल्या सहस्त्रकापर्यंत विपुलतेने आढळून येतात.

श्विन् गिरि

४.१ काबुल नदीला दक्षिण तटाने समान्तर पसरलेला पर्वत सफेद कोड होय. पाणिनीने (५.४.१४६) श्वेतककुद अशी त्याची नोंद केलेली आहे. कत्रे यांनी (कत्रे १९६८) त्याचा अर्थ 'शुभ्र वसंड असलेला' असा दिलेला आहे.

४.२ बृहदारण्यक उपनिषदात (३.८.९)–

> एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि प्राच्योऽन्या नद्यः स्यन्दन्ते श्वेतेभ्यः पर्वतेभ्यः
> प्रतीच्योऽन्या यां यां च दिशं अनु ।।

या पर्वताचा श्वेत पर्वत असा उल्लेख आलेला आहे. ऋग्वेदात पर्वत शब्द असून तो पृ 'वाहाणे, झिरपणे' या धातूला वत प्रत्यय लागून बनलेला आहे. त्याचा अर्थ झिरपणारा गिरि असा आहे. या उल्लेखात श्वेत पर्वतापासून पूर्व व पश्चिम दिशांना





नद्या वाहतात, असे सांगितले आहे. स्व. वासुदेवशरण अग्रवाल यांनी हा पर्वत सफेद–कोह असल्याचे निर्णीत केलेले आहे. हा पर्वत काबूल नदीच्या दक्षिणेस पूर्व-पश्चिम पसरल्याचे म्हटले आहे (पाहा अग्रवाल, १९५३). भारतातील मुगल साम्राज्याचा संस्थापक ज़हीरुद्दीन बाबुर याने, आपल्या तुज्क-ई बाबुरी या आत्मचरित्रात अधिक तपशील दिलेला आहे. "सफेद कोह निंग्रहारच्या दक्षिणेस पसरलेला असून, त्याचे बंगश पर्वतापासून विभाजन झालेले आहे. त्यावरून घोड्यावर बसून जाता येत नाही. त्यापासून नऊ प्रवाह, नाले (तुगुज़ रूद) वाहतात. त्याच्या शिखरावरील बर्फ कधीच कमी होत नसल्याने, त्याला सफेद कोह असे नाव पडलेले आहे. परंतु त्याच्या दऱ्याखोऱ्यांतून. निम्नभागात, बर्फ पडत नाही. हिमरेषेपासून हा प्रदेश अर्ध्या दिवसाच्या प्रवासाचा आहे. त्याच्या वप्रप्रदेशातील अनेक स्थळे उत्तम हवामानाची आहेत. तेथील पाणी अगदी थंड असते. तेथे बर्फाची गरज भासत नाही."

स्व. मोतीचंद्र (१९४५, पृ. १३) यांनी अधिक माहिती अशी दिलेली आहे : अर्जुन श्वेत पर्वताला परतत असताना, तो संभवतः या मार्गाने आला असावा. श्वेत पर्वताला निर्णीत करता येते. त्याच्या निम्नभागात गवताळ दऱ्या आहेत. त्याच्या केंद्रभागी गगनचुंबी शिखरे उभी आहेत. त्यांपैकी पीरगृर व शुईदर ही शिखरे गज़नी नगराच्या दिशेने अफगाणिस्तानच्या मैदानाकडे नजर फेकीत उभी आहेत (इम्पिरियक गाझेतिअर्स, खंड १०, पृ. १०).

४.३ स्पिन-गर म्हणजे सफेद कोह याचा मध्ययुगीन एक उल्लेख आखुन्द दरवेज़ (शक १४५५–१५१५) याच्या तज्किरतुल् अबरार व अशरार या ग्रंथात सापडतो. याची माहिती अस्लानोव यांनी दिलेली आहे (पाहा अस्लानोव, १९८१, पृ. ३९). दरवेज़ हा कट्टर सुन्नीपंथी होता. तो बायजीद अन्सारी याचा धार्मिक प्रतिस्पर्धी होता. अन्सारी हा ओर्मुड जमातीत जन्मलेला होता. तो कनीगुरम येथील ओर्मुडगणात जन्मला व तेथे वाढला. त्याचा काळ शक १४४७–१५०३ होता. हा गाव पूर्व अफगाणिस्तानातील वजीरीस्तान प्रदेशात आहे. बायजीद हा रोशनी या इस्लामी धर्मपंथाचा संस्थापक होता. सुन्नी पंथातील परंपरेच्या विरोधी असलेल्या अनेक गोष्टींचा समावेश बायजीदच्या शिकवणीत होत होता. याचे उदाहरण म्हणून दरवेज़ लिहितो (पृ.३०) की, (इ. सोळाव्या शतकाच्या शेवटी) रोशनी पंथाच्या विरोधी भूमिका घेण्यासाठी युसुफ जइ गणातील एका गटाचे मन वळविण्यात त्याला यश लाभले. त्याने असेही निर्देशन केले आहे, की सफेद कोह (स्पीनगर) पर्वताच्या उतारावर राहणारे बहुतेक अफगाण रोशनी पंथात सामील झाले होते. प्रार्थना करणे, उपास करणे, जकातची देणगी देणे इत्यादी गोष्टीचा त्यांनी त्याग केलेला होता. ते उलेमाच्या अगदी विरोधी बनलेले होते. त्यांनी कुरान व हदीस यांची होळी केली होती.

४.४ ऋग्वेदात श्वेत शब्द तिन्ही लिंगी अनेक वेळा प्रयुक्त झालेला आहे– श्वेतासः ऋ. ८.५५.२२, श्वेतान् ८.४१–१०, श्वेत ८. २६.१९; ४.१.१०; ४०.८; श्वेतयावरी स्त्री, ८.२६.१८ इत्यादी सर्वांचा अर्थ हिमपर्वत असा आहे. श्वेतरी स्त्री, ४.३३.१ असे रूपही आढळते. श्वैत्रेय असे अन्य रूप १.३३.१४ व ५.१९.३ हिमपर्वताच्या अर्थानेच वावरते.

५.१ आता श्वेत शब्दाची व्युत्पत्ती पाहू. भारोपीय धातू अक्व वाहाणे, झिरपणे, पाझरणे टिपकणे', असा वावरत होता. त्याच्या आद्य अ ध्वनीचा लोप आणि क ध्वनीचा श् बनून मूळ धातूपासून शु, श्वि असे, त्याच अर्थाचे, रूप विकसित झाले. भारोपीय मूळ धातूचे श्वि हे दुय्यम धातुरूप निष्पन्न झाले. त्यापासून श्वेत आणि श्वित्र रूपे निघाली. श्वित्र शब्दापासून श्वैत्रेय शब्द निघाला व त्याचा अर्थ हिमाच्छादित पर्वत असा आहे.

५.२ ईराणी भाषेत श्वेत शब्दाचे सफेद असे रूपान्तर होते. आधुनिक ईराणी ही अत्यंत विश्लिष्ट भाषा बनलेली आहे. शब्दातील आद्य संयुक्ताक्षराचे तिला वावडे आहे. आद्याक्षर पूर्ण स्वर किंवा व्यंजन असते. पष्तो भाषेत तसे नाही. आद्याक्षर संयुक्त अक्षराचे असू शकते. पष्तोत, सफेदच्या बरोबरीने स्पीन असा शब्द वावरतो. तो अधिक जुना व प्राचीन परंपरेचा स्मारक आहे. अश्विन् शब्दाचा तो **श्विन्**, **स्पीन्** असा वारस आहे. लोगरच्या ओर्मुडी बोलीत याचे रूप **स्पीव्** असे असून, वजीरिस्तानातील कनीगुरम ओर्मुडीत ते स्पीऊ असे आहे (मोगन्स्तीर्न, १९२९). पष्तो भाषेच्या तिराही

अनुक्रमणिका

बोलीत स्पीन म्हणजे पांढरे असा शब्द असून प्रसंग-विशेषी त्याचा अर्थ बर्फ, हिम असाही होतो. सफेद कोहसाठी तिराही बोलीत, वरती पाहिल्याप्रमाणे, स्पीन-गर असा शब्द आहे. गर, ग़र किंवा गुर हे गिरि शब्दाचे तद्भव रूप आहे. अशा प्रकारे स्पीन-गर हे सफेद कोह पर्वताचे स्थानिक नाम आहे. आणि वस्तुतः हे रूप मूळ ऋग्वेदीय परंपरेशी इमान राखणारे आहे. सफेद कोह पर्वताचे पश्चिमेकडील एक शिखर १५,६२० फुट (४,७६२ मी.) उंचीचे आहे. हिन्दुकुश आणि हिमालयराजीतील त्रिवनगिरि हा दक्षिणतम हिमगिरि होय. यावरून हेही स्पष्ट होते की, अश्विन् शब्द हिमपर्वताशी संबंधित आहे, आणि स्पीन हे त्या शब्दाचे केवळ बोलीरूप परि-वर्तन असून यात व ध्वनीचा प ध्वनी बनलेला आहे.

संदर्भ व संक्षेप

अफगानिस्तान : पास्त ॲॅन्द प्रजेन्त, एम. अस्लानोव, मास्को १९८१, पृ. २८.

आशिया–आफ्रिकेतील प्रवास, इब्न बत्तूताकृत, गिब्ब, लंदन १९३९.

ऐतिहासिक व राजकीय गाझेतिअर्स (अफगाणिस्तान) खंड १ अदामेव, ग्राज़्–आस्त्रिया, १९७२.

पष्तो भाषेचा कोश, बेल्लिव, लाहोर १९०१.

पाणिनीय कोश, सु. मं. कत्रे. पुणे, १९६८.

पाणिनिकालीन भारत, वा. शं. अग्रवाल, लखनौ, १९५३.

बाबुर–नामा, ए. एस्. बेवरिज, दिल्ली, १९७०.

भारत ईराणी सीमा भाषा, मोर्गन्स्तीर्न, खंड १, आस्लो, १९२९, खंड २, १९३८.

भारतीय सीमा प्रदेश, ती. एच. होल्दिच, लंदन, १९०९.

महाभारताचा भौगोलिक व आर्थिक अभ्यास, मोतीचंद्र, लखनौ १९४५.

हुद्द-ई ज़ालम : वी. मिनोर्स्की, लंदन, १९७०.

होन्निग मेमोरियल व्हाल्यूम, वाइस अन्द गेर्शेवित्च, लंदन, १९७०, पा. थीम.

साभार पोच

* **श्रावणपंखी** (कवितासंग्रह)– सदाशिव कोंडेकर; अजब पुस्तकालय, भाऊसिंगजी रोड, कोल्हापूर ४१६००२; १९८२; पृ. ८७; कि ८ रुपये.

* **संदर्भ** (कवितासंग्रह)– अरुण शेवते; मेहता पब्लिशिंग हाऊस, १२१६ सदाशिव पेठ, पुणे ३०; १९८२; पृ. ५५; किं. ८ रुपये.

* **ब्रह्माचा खांब** (कवितासंग्रह) – श्रीरंग विष्णू जोशी; अजब पुस्तकालय, कोल्हापूर ४१६००२; १९८२; पृ. ६५.

* **वाळूचे किल्ले** (कवितासंग्रह)– सदानंद मोरे; मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे– ३०; १९८२; पृ. ८०; किं. ८ रुपये.

* **आयुध** (कवितासंग्रह)– भारतभूषण गायकवाड; युगकर्ता प्रकाशन, औरंगाबाद, १९८२; पृ. ४२; किं. १० रुपये.

* **उत्पात** (कवितासंग्रह)– शरणकुमार लिंबाळे; परिवर्तन प्रकाशन. अहमदपूर– ४१३–५१५; १९८२; पृ. ४८; किं. १० रुपये.

* **रुतलेली माणसे** – केशव मेश्राम; दिनपुष्प प्रकाशन; गिरगाव, मुंबई ४०० ००४; १९८२; पृ. १०८; किं. १७ रुपये.

* **फांजर** – ना. सं. झोडगे, प्रकाशक सौ. सिंधु ना. झोडगे, महात्मा गांधी स्मृती वसाहत, जेरबाई वाडिया रोड, भोईवाडा, परेल, मुंबई– १२; १९८२; पृ. २१८; किं. ३० रुपये.

काव्यानंदाची एक वेगळी चिकित्सा

मधु कुलकर्णी

कवी स्वांतसुखाय लिहितो. आत्माविष्कारासाठी लिहितो. हा आत्माविष्कार होताना त्याला एक प्रकारचे सुख, एक प्रकारचे समाधान होते. सुख म्हणजे काही अनुकूल संवेदना निर्माण होणे. सुख म्हणजेच आनंद होय. आनंदाचे स्वरूप तपशिलासह सांगणे तसे दुर्घट आहे. काव्यरचना करताना भान राहत नाही, तल्लीनता निर्माण होते, समाधी लागली असल्यासारखे वाटते, ही आनंदाची लक्षणे होत. प्रत्यक्ष आनंद, तोही निर्मितिवेळचा आनंद कसा असतो हे सांगणे अवघड आहे.

आनंद हे काव्याचे सर्वश्रेष्ठ प्रयोजन मानले जाते. हे प्रयोजन द्विविध आहे. कलावंताचा आनंद आणि रसिक आस्वादकाचा आनंद. कलावंताचा आनंद हा निर्मितीचा आनंद असतो, तर रसिकाचा आनंद हा आस्वादानंद असतो. कृती, निर्मिती आणि शेवटी अभिव्यक्ती या विविध क्रियांत असणारे सुख किंवा आनंद हाच कलावंताचा आनंद होय. याउलट, रसिकाला मिळणारा आनंद भावनाजागृतीने म्हणजेच रसास्वादाने मिळतो.

व्यावहारिक जीवनात आनंदाचे दोन प्रकार आढळून येतात. बाह्येंद्रियगत अनुकूल संवेदना निर्माण करणारा, सृजनाचा किंवा आस्वादाचा आनंद हा एक आणि आकांक्षापूर्ती करणारा दुसरा. ललित कलांचा आनंद हा पहिल्या प्रकारचा आनंद होय. चित्र, शिल्प, नृत्य, नाट्य, साहित्य, संगीत या कलांची निर्मिती किंवा या कलांचा आस्वाद यातून मिळणारा आनंद या प्रकारचा आनंद होय. यालाच कलानंद किंवा काव्यानंद म्हणतात. याउलट, परीक्षा पास होणे, पुत्रप्राप्ती, मुलीचे लग्न ठरल्याचा किंवा कांद्याची भजी खाल्ल्यानंतरचा आनंद हा व्यावहारिक आकांक्षापूर्तीमधून मिळणारा आनंद होय. काव्यानंदात किंवा कलानंदात व्यावहारिक हिताचा काहीही संबंध नसतो, तो निव्वळ कल्पनानिर्मित असतो, तो निर्हेतुक व निस्वार्थ असतो. व्यावहारिक आकांक्षापूर्तीमधून मिळणारा आनंद तसा असत नाही म्हणून तो कमी दर्जाचा, उलट काव्यानंद हा श्रेष्ठ दर्जाचा असतो, असे मानले जाते.

विश्वनाथाने काव्यानंदाचे स्वरूप पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केलेले आहे–

" सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः ।
वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः ॥ " [१]

विश्वनाथाला इथे रसिकाला होणारा आस्वादानंद अभिप्रेत आहे. सत्वाच्या उद्रेकाने हा आनंद मिळतो. तो अखंड असतो, तो स्वप्रकाशानंद असतो, तो चिन्मय म्हणजे चैतन्यरूप असा असतो, वेद्य म्हणजे ज्ञेय, दुसरी कोणतीही ज्ञेय वस्तू यावेळी ज्ञानाचा विषय होत नाही, अलौकिक चमत्कार हा त्याचा प्राण असतो, त्याच्याशी तन्मय होऊन त्याचा आस्वाद घेता येतो, किंबहुना तो ब्रह्मास्वादाचा, ब्रह्मानंदाचा, सहोदर म्हणजे एकाच उदरातून आलेला, म्हणजे सख्खा भाऊ असतो, असे म्हटलेले आहे.

काव्याच्या प्रयोजनाची चर्चा करताना मम्मटाने अलौकिक आनंद हेच काव्याचे सर्वश्रेष्ठ प्रयोजन असते असे निर्देशित केले आहे. तो म्हणतो,

" काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये
सद्यः परनिर्वृतये कान्तासंमिततयोपदेशयुजे ॥ " [२]

निर्वृति म्हणजे आनंद. परनिर्वृति म्हणजे श्रेष्ठ, अलौकिक आनंद. तेव्हा काव्यानंद हा श्रेष्ठ, अलौकिक असा ब्रह्मानंदाचा सख्खा भाऊच असा असतो, असे पूर्वसूरींनी मान्य केलेले आहे असे दिसते. मम्मटाला इथे कलावंताचा आनंद अभिप्रेत आहे असे वाटते.

१. विश्वनाथकृत साहित्यदर्पण – तृतीय परिच्छेद, कारिका २ व ३.
२. मम्मटकृत काव्यप्रकाश – उल्लास १, कारिका २.

अनुक्रमणिका

म्हणजे काव्यानंद हा व्यावहारिक आनंदापेक्षा श्रेष्ठ, ब्रह्मास्वादसहोदर असा आहे असे मानले गेलेले आहे.

हे निरपवादपणे खरे आहे का अशी एक शंका नम्रपणे विचारावीशी वाटते.

आनंद म्हणजे नेमके काय ? लहान मेंदूच्या परिसरात मज्जातंतूंचे जे जाळे असते त्यामध्ये विशिष्ट हालचाली होतात. दुःख झाले म्हणजे काय होते ? भीती वाटली म्हणजे काय होते ? विशिष्ट हालचाली होतात एवढे म्हणून भागत नाही. प्रत्यक्ष मनात (मेंदूत ?) काय होते हे सांगणे कठिण आहे. मात्र त्या त्या भावनेचा मानवी शरीरावर होणारा परिणाम ओळखता येतो, दिसतो. आनंद झाल्यावर दिसणाऱ्या चेहऱ्यावरच्या छटा वेगळ्या, भीती वाटल्यानंतरच्या छटा वेगळ्या, दुःख, उदासीनता वाटल्यावरच्या छटा वेगळ्या असतात. आनंद म्हणजे सुख. सुख म्हणजे तरी काय ? वेदनारहितता म्हणजे सुख असे फ्राइडने म्हटलेले आहे. "Happiness is nothing but the remission of pain – " Sigmund Freud.[३]

दुःख म्हणजे काय ? तशी दुःखाची नेमकी अंतर्गत लक्षणे सांगता येणार नाहीत. दुःखी (वेदना भोगणारा) माणूस दुःखाबद्दल (वेदनेबद्दल) जे सांगेल तेच खरे मानून दुःख (वेदना) समजून घ्यावे लागते. "In human research pain can only be inferred or assessed from what the sufferer does or says about it."[४]

मुळात काव्यानंद असो अगर व्यावहारिक आनंद असो, आनंदनिर्मितीचे स्थल कोणते ? गाण्याची मैफल ऐकल्यावर आनंद कानाला होत नाही, मनाला होतो. कांद्याची भजी खाल्यानंतर आनंद जिभेला होत नाही, मनालाच होतो. आनंदनिर्मितीचे स्थळ मन हे आहे. मन ही वस्तू शरीरांतर्गत अशी कुठे आहे काय ? शरीरात हृदय आहे, प्लीहा आहे, लहान मेंदू, मोठा मेंदू आहे, तसे मन नावाचे एखादे इंद्रिय, एखादा अवयव आहे काय ? नाही हेच याचे उत्तर आहे, म्हणूनच ज्ञानकोशात मन (Mind) हा शब्दच नाही, त्या ठिकाणी 'जाणिवांचा अर्थ पहा' (see consciousness) असे म्हटलेले आहे. जाणिवांचे जग मेंदूशी निगडित असते. Hippocrates had observed, "It ought to be generally known that the source of our pleasure, merriment, laughter and amusement, as of our grief pain and anxiety and fears is none other than our brain"[५] नवनिर्मितीचे अमाप सामर्थ्य असलेली, केवळ दीड किलो वजनाची, विलक्षण व्यवस्थापनाची शिस्त असलेली एक अमोघ वस्तू म्हणजे मानवी मेंदू होय. तिचा दृश्य परिपाक एखाद्या शेक्सपियरमध्ये किंवा एखाद्या आइनस्टाईनमध्ये दिसतो. तेव्हा सुखदुःखादी विविध भावनांचे जग हे मनाशी निगडित आहे असे न म्हणता मेंदूशी निगडित आहे असे म्हणणे शास्त्रीय दृष्टया जास्त बरोबर होईल. म्हणजेच आनंदनिर्मितीचे स्थळ मन असे न म्हणता मेंदूच होय, असे म्हणता येईल.

आपण पंचमहाभूतांचे आकलन किंवा आस्वाद पंचेंद्रियांच्या साहाय्याने करतो. चित्र, शिल्प, संगीत, नृत्य, नाटय, साहित्य, अशा विविध कलांचा आस्वाद आपण विशिष्ट इंद्रियांकरवी घेतो. म्हणून या कलांच्या आस्वादापासून मिळणाऱ्या आनंदास ऐंद्रिय आनंद असे म्हटले जाते. म्हणजेच काव्यानंद हा ऐंद्रिय आनंद असतो असे मानले जाते हे मान्य होण्यास हरकत नाही. व्यावहारिक आनंद मात्र ऐंद्रिय नसतो असे मानले जाते. पुत्रप्राप्ती, मुलीचे लग्न ठरणे, मुलाला नोकरी लागणे यांसारख्या

३. The Mystery of Pain – Dr. H. B. Kathuria – 'Mirror', September 81, Page 20.

४. कित्ता – पान २७.

५. The Mystery of Pain. Dr. H. B. Kathuria. 'Mirror', September 81, Page 23.

घटनांमुळे होणारा आनंद हा ऐंद्रिय नाही; पण कांद्याची भजी खाल्यानंतर होणारा व्यावहारिक आनंद हा ऐंद्रिय आहे. अर्थात इथे सुख किंवा आनंद जिभेला होत नसतो, ही जाणीव शेवटी मेंदूमध्येच होत असते. शिवाय कलावंताला मिळणारा निर्मितीचा जो आनंद आहे तोही ऐंद्रिय नाही. म्हणजे काव्यानंद ऐंद्रिय आहे म्हणून तो श्रेष्ठ आहे असे म्हणता येणार नाही.

काव्यानंद निव्वळ कल्पनानिर्मित असतो असे म्हटले जाते; तर व्यावहारिक आनंद कल्पनेच्या पातळीवरचाच असतो. कारण अपेक्षापूर्तीची प्रक्रिया कल्पनेच्या पातळीवरचीच असते. काव्यानंद हा निर्हेतुक व निस्वार्थ असतो असे त्याचे वेगळेपण सांगितले जाते. पण या जगात अगदी काटेकोरपणे कोणतीही गोष्ट अगदी निर्हेतुक व निस्वार्थ असत नाही, असे वाटते. कलानिर्मिती निर्हेतुक असली तरी श्रेष्ठ कलाकृती सर्व आस्वादकांचे सर्व हेतू पूर्ण करत असते. शिवाय लिहिल्याशिवाय, अभिव्यक्तीशिवाय चैन पडत नाही ही जी कलावंताची कलानिर्मितीच्या वेळची मनःस्थिती असते, या मनःस्थितीला अगदी निर्हेतुक कसे म्हणायचे ? आणि मग शंभर टक्के निस्वार्थता कुठेही असू शकते का ? आस्वादकामध्ये आपण खर्च केलेले द्रव्य, केलेली यातायात घालवलेला वेळ यांचे सार्थक व्हावे या अपेक्षा असतातच. तेव्हा काव्यानंद आणि व्यावहारिक आनंद यांच्यामध्ये तत्त्वतः श्रेष्ठकनिष्ठता मानण्याचे काही कारण दिसत नाही.

काव्यानंदाचे स्वरूप स्पष्ट करून सांगणाऱ्या ज्या विविध उपपत्ती मांडल्या गेलेल्या आहेत, त्या सर्व उपपत्ती व्यावहारिक आनंदालाही लागू पडतात. चर्वणा, चमत्कृती, रिचर्डस्नी मांडलेली समघातता (Synaesthesis), तादात्म्य किंवा ताटस्थ्य, पुनःप्रत्यय, प्रत्यभिज्ञा, जिज्ञासापूर्ती या सर्व उपपत्ती व्यावहारिक आनंदालाही लागू पडतात. आवडत्या विषयाची चर्वणा व्यावहारिक आनंदातही होत असते, चमत्कृती म्हणजे विस्मयाचा भागही या आनंदात असतो, कल्पनीयतेमध्येही भावनेचे व्यवस्थापन असते म्हणजेच समघातता असते, विशिष्ट भावविश्वाशी इथेही तादात्म्य किंवा ताटस्थ्य असते, पुनःप्रत्यय तर व्यवहारी जीवनाशीच निगडित असतो आणि जिज्ञासापूर्तीचे जीवनातले क्षेत्र तर खूपच व्यापक असते. म्हणजे आनंदाचे स्वरूप स्पष्ट करणारे सर्व निकष अगदी तंतोतंतपणे व्यावहारिक आनंदाला लागू पडतात. मग काव्यानंद तेवढा श्रेष्ठ आणि व्यावहारिक आनंद कमी दर्जाचा असे का मानायचे ?

भयाण काळोखी रात्र. तळ न लागणारा अपरंपार जलाशय, दोन्ही बाजूचे तीर नजरेच्या टप्प्यातही न येणारे, नाव कसली, गुऱ्हाळाच्या काहिलीसारखा लहानसा टोकरा, आणि त्यात असलेल्या पाच मित्रांचा दहाबारा मैलांचा काळोख्या रात्रीचा पाण्यावरचा प्रवास. त्या प्रचंड जलाशयात खोलवर लावलेली कोळ्यांची जाळी. एका जाळ्याला टोकरा अडकतो. मध्यरात्रीची वेळ. समोरचे काहीही दिसत नाही. वाऱ्याने पाण्यावरच्या लाटा उसळलेल्या. प्रत्येक लाटेगणिक टोकरा वाकडातिकडा व्हायचा. क्षणात पालथाच होण्याची वेळ. पाचांनी मरणाच्या दारापर्यंतचा प्रवास केला. दोघातिघांनी रामरक्षाही सुरू केलेली. केवळ योगायोगाने एकाच्या खिशातून ब्लेड निघाले. अतिशय बेताने, कौशल्याने जाळ्याचे धागे तोडून मोकळे केले, आणि नाव मोकळी झाली. त्यानंतर पहाटेचे केव्हातरी किनाऱ्यावर आल्यावर ज्यावेळी त्या पाचांचे पाय जमिनीवर लागले त्यावेळी त्या पाचांमध्ये असलेल्या प्रस्तुतच्या लेखकाने अनुभवलेला आनंद व्यावहारिक असूनही त्याला कमी का लेखावे हे कळत नाही.

मोठ्या शहरातील एखाद्या उत्तुंग इमारतीमधील लिफ्ट अचानक मध्येच बिघडतो. दुरुस्तीची कसलीही आशा नाही. आत अडकलेले जीव मरणसीमेपर्यंत जाऊन पोहोचलेले. आणि अगदी योगायोगाने पुऱ्या सत्तावीस तासानंतर तो लिफ्ट दुरुस्त होऊन आतले सातही जीव सुरक्षित बाहेर आले, तर त्या सातांना झालेला आनंद कमी दर्जाचा का मानायचा ?

एखाद्या कोळशाच्या खाणीत अडकलेला मानवसमूह प्रत्यक्ष मरणाच्या मिठीत आहे. सुटकेची सुतराम शक्यता नाही. पण योगायोगाने काही घडावे आणि तो समूह, निदान त्यातली काही माणसे बाहेर यावीत, त्यावेळी त्यांना जो आनंद

होईल तो व्यावहारिक आनंद असूनही या आनंदाला कमी का मानायचे ?

सुख किंवा आनंद ही संकल्पना व्यक्तिसापेक्ष असते. त्यामुळे कलेच्या जगातसुद्धा एखादी कलाकृती एखाद्याला आवडेल किंवा आवडणार नाही. अर्थात कलाकृती आवडली तरच आनंद होणार. व्यावहारिक आनंदाच्या बाबतीतही ही व्यक्तिसापेक्षता असते. या दृष्टीनेही काव्यानंद व व्यावहारिक आनंद एकसारखेच आहेत असे दिसेल.

असे असूनही काव्यानंदात आणि व्यावहारिक आनंदात श्रेष्ठ-कनिष्ठता का मानली गेली असेल ?

आपल्या भारतीय वृत्तिप्रवृत्ती इहवादी नाहीत. त्या आध्यात्मिकतेला जवळ करणाऱ्या आहेत. आपल्याकडे शरीर आणि आत्म्याची भाषा करताना शरीर कमी दर्जाचे व आत्म्याला मोठेपण द्यायचे असा परिपाठ आहेच. प्रत्यक्ष भावणाऱ्या गोष्टी खोटया मानायच्या, आणि कुठेतरी काल्पनिक किंवा तात्त्विक पातळीवरील गोष्टीला महत्त्व द्यायचे हे कसेतरीच वाटते. 'जड ते खोटे, हे मात्र कसे, न कळे' अशी शंका म्हणूनच केशवसुतांनी व्यक्त केली होती. पण त्याच पद्धतीने काव्यानंदाला श्रेष्ठ मानून व्यावहारिक आनंदाला पूर्वसूरींनी कमी प्रतीचे मानलेले असावे. काव्यानंदाचे कौतुक करण्यासाठी त्याला ब्रह्मानंदाच्या बरोबरीचे ठरविले असावे. एरव्ही ही श्रेष्ठ-कनिष्ठता मानण्याचे वस्तुतः काहीही कारण दिसत नाही. आनंदाचे हे वेगवेगळे प्रकार मानण्याचे मुळीच कारण नाही. आयुष्यातले सुख-दुःखाचे क्षण तसे सर्व सारखेच असतात. सुखाच्या किंवा दुःखाच्या छटा वेगवेगळ्या असतील, पैलू वेगवेगळे असतील; पण सुखाचे किंवा दुःखाचे प्रकारच वेगवेगळे असतात असे मानण्याचे कारण नाही. काव्यानंद व व्यावहारिक आनंद यांच्यामध्ये तीव्रता अगर उत्कटता कमीजास्ती असेल; या दोन्ही आनंदांमध्ये फरक असेल तर तरतमाचा, प्रकाराचा नव्हे हे मान्य होण्यास हरकत नाही.

अनुक्रमणिका

ग्रंथ-परीक्षण

'संसद'– ताराबाई साठे; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे–३०; १९८१; पृ. २४८; किं. २५ रुपये.

आजच्या राजकीय परिस्थितीचे काळजीपूर्वक आणि चिकित्सक परीक्षण करून श्रीमती ताराबाई साठे यांनी 'संसद' हा महत्त्वाचा ग्रंथ वाचकांपुढे ठेवला आहे. या विषयावर इंग्रजी-मराठीतून आतापर्यंत अनेक ग्रंथ लिहिले गेले; पण अगदी तत्त्वज्ञानापासून इतिहास, वस्तुस्थिती, कार्यपद्धती, नियम, घटना कायदे इत्यादींची तपशीलवार इत्थंभूत माहिती देणारे हेच एकमेव पुस्तक आहे, असे म्हणावे लागेल. लोकशाहीची भारतात सुरुवात कशी झाली, ती वृद्धिंगत कशी झाली, या बाबतीत इंग्रजी राज्यामुळें आपले आणि पाश्चात्यांचे संबंध कसे आले, त्याचे काय परिणाम झाले हे सर्व अगदी बारीकसारीक उदाहरणांसह लेखिकेने या पुस्तकात प्रकट केले आहे आणि विवरणात सामान्य वाचकाला उमजणाऱ्या पण रटाळ न वाटणाऱ्या साध्या सोप्या भाषाशैलीत ग्रंथाची मांडणी केली आहे. संसदेच्या खासदार या नात्याने त्यांनी जो अनुभव घेतला, त्याचा प्रत्यय पुस्तकात पदोपदी येतो. मराठी भाषेत 'संसद' ह्या संकल्पनेच्या अंगोपांगांवर एवढी सविस्तर व शास्त्रशुद्ध माहिती देणारा कदाचित हा पहिलाच ग्रंथ असेल, असे वाटते. या ग्रंथाने मराठी साहित्यात एक मोलाची भर घातली आहे, हे निर्विवाद!

या सुमारे २४८ पृष्ठांच्या पुस्तकाची विभागणी श्रीमती साठे यांनी समर्पक शीर्षकांनी एकोणीस प्रकरणांत केली आहे. प्रस्तावनेत म्हटल्याप्रमाणे सुरुवात 'पूर्वी' व अखेर 'आज' या प्रकरणांनी केल्यामुळे संसदेतील काव्यमय जीवनाची कल्पना येते. या पुस्तकाला श्री. वि. स. पागे यांनी साजेशी अभ्यासपूर्ण प्रस्तावना लिहून राजकारणात पदार्पण करणाऱ्यांना या ग्रंथाची मूल्यता पटवून दिली आहे; तर 'मला काही सांगायचं' यात श्रीमती साठे यांनी आपल्या सामाजिक कार्याचे, तसेच खासदारपदाचे हृदगत व्यक्त केले आहे. चार चित्रपत्रांत संसदेच्या इमारतीचे आणि श्रीमती साठे व जवाहरलाल नेहरू यांचे दर्शन घडते.

'पूर्वी' (पृ. १–७) आणि 'हिंदुस्थान जागा झाला' (पृ. ८–१४) या दोन प्रकरणांत स्वातंत्र्यपूर्व काळातील प्राचीन इतिहासाचा धावता आढावा असून स्वातंत्र्यचळवळीच्या काळातील १९४८ पर्यंतचा ज्वलंत इतिहास दिला आहे; तसेच ग्रामराज्य, संघराज्य या लोकशाहीच्या प्राचीन परंपरा आणि लोकमतानुवर्ती राज्ये उदाहरणादाखल उद्धृत केली आहेत.

'संसद भवन' (पार्लमेंट हाउस– पृ. १५–२६) या प्रकरणात श्रीमती साठे यांनी संसदेच्या इमारतीची माहिती दिली आहे. त्यात इमारतीची वास्तुशैली, तिच्या द्वाराजवळची विविध भाषांत उद्धृत केलेली समर्पक सुभाषिते यांचे वर्णन असून या सर्वांमुळे संसदभवनाची शान कशी वाढली आहे, हे दाखविले आहे.

'स्वतंत्र भारताचा श्रीगणेशा' (पृ. २७–३५) 'सत्तांतर व नवे प्रश्न' (पृ. ३६–४९) व 'संसद व पुनर्रचना' (पृ. ५०–६६) या तीन प्रकरणांत स्वातंत्र्याचे बिल (१९४७), घटना समिती, सार्वभौम प्रजासत्ताक गणराज्य आणि समान मतैक्य इत्यादी गोष्टींचा ऊहापोह केला असून विविध घटनात्मक प्रश्नांची चर्चा केली आहे. त्यांत सत्तांतरानंतर फाळणी व संस्थाने यांसारखे नवे प्रश्न कसे निर्माण झाले आणि ते सोडविण्यासाठी काय उपाययोजना आखल्या गेल्या, याची माहिती आहे. त्यातच सभागृहापुढील कामकाजाचे प्रकार दिले असून घटनेतील कलमांच्या तरतुदी विशद केल्या आहेत.

'सार्वत्रिक निवडणूक' (पृ. ६७–८४) व 'संसद–सदस्य' (पृ. ८५–१०४) या दोन प्रकरणांत निवडणूक व निवडून आल्यानंतर लोकप्रतिनिधी या नात्याने त्याची प्रतिष्ठा व कर्तव्ये कोणती असतात, त्याने कोणते संकेत पाळावयाचे असतात याची सोदाहरण चर्चा दिली आहे. निर्वाचित नवसदस्याची थोडक्यात माहिती यात मिळते.

'संसद व कायदा' (पृ. १०५–१२०) यात लेखिकेने विधेयकांवर संसदेत चर्चा कशी होते आणि नंतर त्याचे कायद्यात रूपांतर झाल्यानंतर त्याचे पालन होण्यासाठी काय दक्षता घ्यावी लागते, इत्यादी गोष्टींचे वर्णन अतिशय मनोरंजक किस्से सांगून केले आहे. त्यात घटनादुरुस्तीच्या एका विधेयकाचा इंग्रजी नमुना उदाहरणादाखल उद्धृत केला आहे. यात 'लिबर्टी' या शब्दाचा लोकशाहीत अभिप्रेत असलेला अर्थ अत्यंत सूचक शब्दांत निवेदन केला आहे.

'सभागृहाचे अध्यक्ष– स्पीकर (पृ. १२१–१३१) या प्रकरणात स्पीकरचे पद कसे निर्माण झाले आणि ही ब्रिटिश परंपरा आपण सुधारित आकृतिबंधात कशी स्वीकारली, याचा संक्षिप्त इतिहास सुरवातीस देऊन लेखिकेने या पदाची शुचिर्भूतता दाखविली आहे. हे अत्यंत मानाचे पद असून या पदावरील व्यक्तीने निस्पृह व प्रामाणिकपणे वागले पाहिजे. तमिळनाडू राज्यातील स्पीकरच्या पदाची कहाणी यात एक गमतीदार नमुना म्हणून दिली आहे. या पदाची बूज राजकीय पक्षांनी तसेच सत्ताधारी पक्षाने ठेवली पाहिजे आणि लोकशाही संकेतांचे काटेकोर पालन केले पाहिजे, असे लेखिकेचे मत आहे. सभापती असलेली व्यक्ती पुन्हा निवडून आली तर तिलाच सभापती करावे, असा इंग्लंडमध्ये संकेत आहे. परंतु श्री. अनंतशयनम् अय्यंगार हे १९६२ मध्ये पुन्हा निवडून आले, त्यांस स्पीकर न करता बिहारचे गव्हर्नर केले, तसेच श्री. धिल्लों हे स्पीकर होते, त्यांना मंत्रिमंडळात घेण्यात आले. स्पीकरपद हे या सर्व पदांपेक्षा मानाचे स्थान आहे, अशी प्रथा घातली नाही, अशी परखड टीकाही त्यांनी करण्यास प्रसंगोपात्त कमी केले नाही.

राष्ट्रपती (पृ. १३२–१४८) या प्रकरणात त्यांनी भारताचा राष्ट्रपती इंग्लंडची राणी व अमेरिकेचा प्रेसिडेंट यांहून कसा भिन्न आहे, हे सांगून डॉ. आंबेडकर यांचे तत्संबंधीचे विचार उद्धृत केले आहेत. शिवाय राष्ट्रपति-निवडणुकीचे तपशील दिले आहेत.

अर्थसंकल्प (पृ. १४९–१६२) आणि संसद, राजकीय पक्ष व मंत्रिमंडळ (१६३–१८३) या दोन प्रकरणांत अर्थसंकल्पाविषयी मनोरंजक माहिती सांगितली असून पुढील प्रकरणात राजकीय पक्षांच्या कार्यपद्धतीविषयी तसेच मंत्रिमंडळाच्या कर्तव्याविषयी चर्चा केली आहे. पक्षशिस्त मोडल्याने पक्ष दुभंगण्याचीही वेळ येते, याची उदाहरणे देऊन लेखिकेने मंत्रिमंडळाच्या गुप्ततेविषयीचे संकेत निवेदन केले आहेत आणि पंतप्रधानांनी आणिबाणीयांसारखे महत्त्वाचे निर्णय व्यक्तिशः कसे घेतले हे दाखविले आहे.

संसद, न्यायसंस्था व मूलभूत हक्क (पृ. १८४–१९६) आणि मूलभूत हक्क व अपवाद (पृ. १९७–२०४) ही या पुस्तकातील महत्त्वाची प्रकरणे असून; प्रश्नोत्तर व ठराव (पृ. २०१–२१८), संसदेच्या समित्या (पृ. २१९–२३०) आणि भाषणे व मतदान (पृ. २३१–२४२) ही सामान्य वाचकाला संसदेच्या एकूण कामकाजाची सविस्तर माहिती देणारी आहेत.

'आज' (पृ. २४३–२४८) यात लेखिकेने भारतीय लोकशाही पद्धतीच्या गुणदोषांचा संक्षिप्त परामर्श घेऊन अध्यक्षीय राजवटीची शक्यता व्यक्त केली आहे आणि संघर्षाची भूमिका सोडून देशहिताची धुरा वाहण्याचे व्रत सर्व घटकांनी स्वीकारावे, अशी सूचना वजा विनंती केली आहे.

अखेरीस श्रीमती शोभना रानडे यांनी लेखिकेचा संक्षिप्त परिचय दिला आहे.

लेखिकेने या पुस्तकाची मांडणी शास्त्रशुद्ध व तपशीलवार केली असली, तरी काही दोष प्रकर्षाने जाणवतात. अनेक ठिकाणी द्विरुक्ती आढळते. काही ठिकाणी अनावश्यक तपशील आले असून पुष्कळ माहिती दाटीवाटीने भरलेली आहे, असे म्हटल्यावाचून राहवत नाही. अशा अभ्यासपूर्ण पुस्तकाला सूची व संदर्भग्रंथ यादी यांची फार आवश्यकता असते. तद्वतच या शास्त्रीय ग्रंथाला इंग्रजी–मराठी परिभाषा यादी जोडली असती, तर वाचकाला ते अधिक सुलभ झाले असते.

धर्म, जाती, भाषा, प्रांत आदी अनेक भेद असणाऱ्या भारतासारख्या खंडप्राय देशात निर्भेळ लोकशाही पद्धतीचे जतन होण्यासाठी 'संसद' सारख्या अभ्यासपूर्ण ग्रंथांची नितांत गरज आहे. त्या दृष्टीने या ग्रंथाने फार महत्त्वाची कामगिरी बजावली आहे. सामाजिक परिवर्तनासाठी काम करू इच्छिणाऱ्यांना बरेच काही शिकवून जाणारा हा ग्रंथ आहे.

– सु. र. देशपांडे

अनुक्रमणिका

ट्रस्ट : (कथासंग्रह) उज्ज्वल वामन कुलकर्णी; शुभदा सारस्वत पब्लिकेशन, पुणे; पृ. ७०; किं. १२ रु.

श्री. उज्ज्वल वामन कुलकर्णी, मु. नंदुरबार, पेशाने शिक्षक. 'ट्रस्ट' हा त्यांचा पहिलाच कथासंग्रह. त्यात १५ कथा समाविष्ट आहेत. 'ट्रस्ट' मध्ये भेटणारी माणसं मध्यमवर्गीय, सश्रद्ध, भाबडी व संवेदनशील वाटतात. प्रास्ताविकात लेखक आपली भूमिका मांडताना म्हणतो, "रक्ताची नाती जिव्हाळ्यानं जपणाऱ्या आणि वेळप्रसंगी ती तटकन् तोडणाऱ्या मनांचं चित्रण करण्याचा प्रयत्न. अलवार मनावर दुःखाची सावट गडद होऊ न देता, डोळ्यांतला पाऊस सांभाळून धडपडणारी मनं, काळ्याकुट्ट रात्री, उद्याच्या उगवणाऱ्या सूर्यानं तेजाळणारी स्वप्नं न्याहाळणारी मनं या कथांतून आढळतील." लेखकाचा हा प्रयत्न बऱ्हंशी यशस्वी झालेला दिसतो.

या संग्रहातील कथांमध्ये काही कारुण्यपूर्ण प्रसंग चितारण्यात आलेले आहेत. स्वतःचं दुःख बाजूला ठेवून इतरांच्या संकटांमध्ये दिलासा देणारी, माणुसकीचा गहिवर असलेली माणसं इथं भेटतात. 'मृत्युंजय' कथेतील पुजारी बापू महिन्यापूर्वी आजारपणात आपला मुलगा गमावून बसलेला असतो. कुलदेवतेची पूजा बांधण्यासाठी एक कुटुंब त्याच्याकडे येते. त्या कुटुंबातील लहान मूल तापाने फणफणलेले असते. त्याचा ताप उतरण्यासाठी बापू ओलेत्याने देवाला साकडे घालतो. 'प्रारब्ध' ह्या कथेत आपल्या मुलाचा ऑपरेशन-टेबलावरील मृत्यू पाहून प्रॅक्टिस सोडणारा पण अपघातात जखमी झालेल्या एका मुलाला वाचविण्यासाठी शस्त्रक्रिया करणारा डॉक्टर साकार झालेला आहे. आयुष्यभर भावंडांसाठी झिजणारा व आपल्या भावाला मूत्रपिंडाचं दान देणारा आधुनिक कर्ण 'समर्पण' या कथेत रेखाटला आहे. बचूभाईच्या बायकोची चिता जळत असताना कुत्र्यांनी हाडे पळवू नयेत म्हणून स्मशानात रात्रभर थांबणारा गित्या आपला मुलगा साप चावून मेल्यावर एकट्यानेच अंत्यसंस्कार कसा केला हे सांगतो हा हृदयस्पर्शी प्रसंग 'स्थितप्रज्ञ' मध्ये साकार झालेला आहे. शेजाऱ्यांची मुलं टी. व्ही. पाहायला येत नाहीत म्हणून तो विकून टाकून व मुलांचे चेहरे कोमेजलेले पाहून पुन्हा टी. व्ही. आणणाऱ्या अपत्यहीन जोडप्याची घालमेल 'टी. व्ही.' या कथेत दाखविलेली आहे.

काही कथांमधील विरोधाभासात्मक प्रसंग बरेच काही सांगून जातात. 'ट्रस्ट' या कथेत शंतनू जोशीच्या वडिलांच्या देणग्यांमधून उभ्या राहिलेल्या ट्रस्टच्या इमारतीचा चौकीदार शंतनू जोशीलाच तेथे सिगारेट ओढल्यामुळे 'बापकी जगा है क्या ? चलो निकलो यहांसे !' अशा शब्दांत हाकलून देतो. 'हरदासाची कथा' मधील पाटील हरिजनसप्ताहानिमित्त तुका व त्याच्या बायकोच्या हस्ते सत्यनारायणाची पूजा घडवून आणतो. एका आठवड्यानंतर बायको आजारी असल्यामुळे औषधासाठी पैसे मागण्यासाठी जेव्हा तुका पाटलाच्या वाड्यावर येतो, तेव्हा त्याला हाकलून दिले जाते.

'हार्ट स्पेशालिस्ट', 'बी हॅपी', 'सनी डे', 'म्हशीचं बाळंतपण' या हलक्या फुलक्या वाटणाऱ्या कथाही वाचनीय आहेत.

व्यक्तिगत सूक्ष्म अनुभवांचे तपशीलवार चित्रण येथे आढळत नाही. त्यामुळे प्रायोगिक कथांच्या या चालू जमान्यात कुळकर्णींचा 'ट्रस्ट' निश्चितच आगळा ठरावा. साध्या घटनांमधील दडलेले नाट्य ते सहजपणे टिपू शकतात. पहिल्या झेपेतच लेखकाबद्दल उज्ज्वल अपेक्षा निर्माण झालेल्या आहेत.

–विजयकुमार फरांदे

अनुराग (कादंबरी) – डॉ. श्यामकान्त कुलकर्णी; प्रका. राजेन्द्र पब्लिकेशन्स, सुधांशु १००/५ नवी पेठ, वैकुंठ रोड, पुणे ४११०३०; पृ. १०२; मूल्य १२ रुपये.

'अनुराग' ही छोटीशी कादंबरी लिहून कथाकार कुलकर्णी यांनी कादंबरीक्षेत्रात प्रवेश केला आहे.

हॉस्पिटलच्या रूक्ष पार्श्वभूमीवर, आपल्या व्यवसायाशी प्रामाणिक असणारे एक डॉक्टर आणि एक नर्स या पात्रांभोवती या कादंबरीचे कथानक गुंफले गेले आहे. सूड, त्यातून निर्माण झालेला गैरसमज, उपकार व त्याची परतफेड या चतुःसूत्रीवर कथानक आधारित आहे. विद्या या नर्सचा मृत्यू कादंबरीचे कथाबीज आहे. विद्या डॉ. रामनाथ यांना बांधलेल्या

राखीचे बंधन विसरून प्रणयचाळे करू लागते; रामनाथाने तिच्या ह्या प्रमादाची जाणीव तिला करून देताच, ती परिस्थितीला सामोरी न जाता त्या दुःखातच मरण पावते. राधा ही विद्याची मैत्रिण. विद्याने मृत्यूच्या क्षणापर्यंत रामनाथाचा घेतलेला ध्यास राधेने प्रत्यक्ष पाहिलेला असतो व त्यामुळे तिच्या मनात रामनाथासंबंधी तिरस्कार निर्माण होतो. काही कालानंतर रामनाथ रुग्ण म्हणून उपचारार्थ राधा काम करीत असलेल्या दवाखान्यात दाखल होतो. त्याला पाहताच राधाच्या मनातील सुप्त सूडभावना जागृत होते. ती आपल्या वैद्यकीय ज्ञानाचा दुरूपयोग करून त्याला पेथिडीनचे इंजेक्शन देते. परंतु तिचा हा प्रयत्न फसतो. डॉ. रामनाथ यातून बचावतो. तो राधालाही माफ करतो. राधा रामनाथाच्या वागण्याने अधिकच गोंधळते. ती आपली बदली मुंबईला करून घेते. परंतु रामनाथ तिथेही तिला भेटतो. तिच्या मनातील गैरसमज दूर होतो. राधा स्वतःला अपराधी समजू लागते. दरम्यान रामनाथची एक वैद्यकीय चूक ती स्वतःकडे घेते. या प्रसंगाने राधा आणि रामनाथ एकमेकांकडे जास्त आकर्षित होतात. द्वेषाच्या जागी प्रेमाचा ओलावा निर्माण होऊ लागतो; परंतु दोघेही तो व्यक्त करीत नाहीत. राधाच्या चरित्राला व चारित्र्याला उठाव देण्यासाठी साठे सर्जन यांचे पात्र आयोजित केले आहे. या वयोवृद्ध सर्जनकडून राधाचे चारित्र्यहनन करण्याचा प्रयत्न होतो. त्यातून राधाने केलेली स्वतःची मुक्तता इत्यादी घटनांमुळे कथेला वेग आला आहे. त्यानंतर राधा आपल्या घरी बेळगावला जाते आणि आईला भेटून परतताना पुण्यातच डॉ. रामनाथच्या अपघाताची बातमी तिला कळते. ती निरपेक्षबुद्धीने त्याच्या मदतीला धावते व त्याला वाचविते. अखेर रामनाथ कसलाही आडपडदा न ठेवता तिला स्वीकारतो.

प्रस्तुत कादंबरी 'अनुराग' शीर्षकावरूनच तिचा आशय स्पष्ट करते. तरीही लेखकाने प्रणयभावनेला अवास्तव महत्त्व दिलेले दिसत नाही. रामनाथ व राधा ह्यांच्या मनांतील आंदोलने हळुवारपणे व्यक्तवीत असताना जीवनात येणारी अगतिकता, मृत्यूच्या भयामुळे येणारी व्याकुळता इत्यादींचे प्रत्ययकारी दर्शन घडविले आहे. समाजातील ढोंगी लोकांचे वर्तन, आपल्या अधिकाराचा गैरफायदा घेणारा वरिष्ठवर्ग, तसेच हे सर्व मूकपणे सहन करणारा कर्मचारीवर्ग लेखकाने कथानकाच्या ओघात चित्रित केला आहे. तसेच आपले आयुष्य जनसेवेत व्यतीत करणाऱ्या 'नर्स' बद्दल समाजात असणारा अनादर रामनाथच्या वडिलांच्या कृतीतून स्पष्ट होतो.

कादंबरीची भाषा सरल व प्रवाही आहे. त्यामुळे संविधानक वैद्यकीय वातावरणाच्या पार्श्वभूमीत असूनसुद्धा वाचक कोठेच अडखळत नाही. संवाद छोटे छोटे आहेत. डॉ. श्यामकांत कुलकर्णी ह्यांच्या पुढील कादंबऱ्यांविषयी अपेक्षा निर्माण करणारी ही कादंबरी आहे.

– रुक्साना शेख

कान टोचणे आणि ॲक्यूपंक्चर अर्थात कर्णवेधन : डॉ. सी. बी. देसाई; प्रकाशक रंगनाथ बी. देसाई, द्वारा ॲक्यूपंक्चर क्लिनिक ॲंड रिसर्च सेंटर, बेडकीहाळ, ५९१ २१४. पृ. २०; मूल्य दोन रुपये.

'कान टोचणे आणि ॲक्यूपंक्चर अर्थात कर्णवेधन' असे नामाभिधान असलेली ही डॉ. सी. बी. देसाई, यांनी लिहिलेली एक वीस पानी छोटेखानी पुस्तिका आहे. लेखक स्वतः आयुर्वेद व ॲक्यूपंक्चर या विद्यांनी विभूषित आहेत. पुस्तिकेच्या नावावरून कानावरील भागावर ॲक्यूपंक्चर कसे, कोठे व कोणकोणत्या कारणांसाठी करायचे याविषयी काही सखोल माहिती मिळेल अशी अपेक्षा असेल, तर वाचणाराच्या पदरी निराशाच पडेल. कारण याविषयी लेखकाने संपूर्णपणे मौनच पाळले असून आयुर्वेदाच्या दृष्टिकोणातून कर्णवेधनाविषयी प्रपंच मांडला आहे.

निरनिराळ्या प्राचीन संस्कृत ग्रंथांमध्ये कानाविषयी आलेले उल्लेख लेखकाने दिलेले आहेत. त्यामध्ये प्रतिकारशक्ती वाढण्यासाठी कान टोचावेत असे एकच थोडेफार समजू शकेल असे कारण दिले आहे. इतर कारणे (उदाहरणार्थ ग्रहादिकांच्या बाधेपासून निराकरण, इहलोकी व परलोकी मिळणारे सुख, आणि धर्म, अर्थ व काम यांची सिद्धी)

न पटण्यासारखी आहेत. कान टोचण्यापासून निश्चित प्रतिकारशक्ती वाढते याविषयीमुद्धा लेखक साशंक आहे. त्याविषयी अधिक संशोधन व्हावे असे लेखकास वाटते. कान टोचण्यामुळे सद्‌गुणांची वाढ होते व दुर्गुणांचा क्षय होतो, इहलोकी व परलोकी सुखप्राप्ती होते, वगैरे गोष्टींचा उलगडा तज्ज्ञांनी करावा असे सांगून लेखक नामानिराळा होतो.

अशा प्रकारच्या पुस्तकात एक प्रकारची वैचारिक गल्लत आढळते. आधुनिक वैद्यकावर ताशेरे मारीत असताना आधुनिक वैद्यकाच्या आधारे प्राचीन वैद्यकीय शास्त्रे (उदा. आयुर्वेद, अॅक्यूपंक्चर) कशी पुढारली होती, हे सिद्ध करण्याचा ही पुस्तके केविलवाणा प्रयत्न करीत असतात.

व्याकरणदोषांपासून ही पुस्तिका अलिप्त नाही. कर्णवेधन की कर्णव्यधन याविषयी लेखकाच्या मनामध्ये निश्चिती नाही. या 'शास्त्रीय' पुस्तिकेमध्ये कानासंबंधी आलेले निरनिराळे वाक्प्रचार, म्हणी, समास वगैरे नको असलेल्या गोष्टींचा समावेश आहे.

–अ. वि. प्रभुणे

वाचकांचा पत्रव्यवहार

'पुल्लिंग' शब्दाचे लेखन

'पुल्लिंग' ह्या शब्दाच्या लेखनाविषयी श्री. रा. पां. निपाणीकर यांनी 'नवभारता'च्या जूनच्या अंकात जो मुद्दा उपस्थित केला आहे तो संस्कृत लेखनाच्या दृष्टीने योग्य आहे, मराठी लेखनाच्या दृष्टीने आता तो मुद्दा उपस्थित होऊ शकेल असे वाटत नाही. त्या शब्दाचा तसा उच्चार आणि लेखन मराठीत रूढ झाले आहे. श्री. निपाणीकर यांचा अनुभव तसाच आहे. ते म्हणतात : "अन्यत्रही अनेक विद्वानांच्या लेखनात 'पुल्लिंग' असेच लेखन आढळते." श्री. य. रा. दाते संपादित महाराष्ट्र शब्दकोशात त्या शब्दाची नोंद 'पुल्लिंग' अशी आहे. रूढ लेखन तसे असल्याने मराठीत लेख लिहिताना मी त्या शब्दाचे लेखन 'पुल्लिंग' असे केले. त्यात मुद्रणदोषाला अवकाश नाही.

संस्कृत लेखन करताना मात्र तो शब्द 'पुल्लिँङ्ग' किंवा 'पुंलिङ्ग' (वा पदान्तस्य पा० ८-४-५९) असा लिहावा लागेल. 'ल्' वर्णाच्या द्वित्वाविषयी श्री. निपाणीकर यांनी खुलासा विचारला आहे तो पाणिनीच्या वरील सूत्रात मिळेल.[१] प्रस्तुत शब्दात अनुस्वाराच्या पुढे 'ल' आल्याने अनुस्वाराचा विकल्पाने अनुनासिक 'ल्' होईल : पुम् + लिङ्ग = पुं + लिङ्ग = पुल्ँ + लिङ्ग = पुल्लिँङ्ग. ह्याचे लेखन क्वचित पुंल्लिङ्ग असेही आढळू शकेल. दोन्ही प्रकारचे लेखन तसे योग्य नाही. कारण अनुनासिक उच्चार मागच्या 'उ' स्वराचा[२] किंवा पुढच्या 'इ' स्वराचा विहित नसून अनुस्वाराऐवजी येणाऱ्या 'ल्'चा आहे. तेव्हा उत्तम म्हणजे पुल्ँलिङ्ग असे लिहावे. हेच रोमन लिपीत pul̃linga असे नीट दाखवता येईल. वरील पाणिनिसूत्रावरील टीकेत काशिकाकारांनी य्, व्, ल् ची उदाहरणे का दिली नाहीत याची कल्पना नाही. कौमुदीकारांनी मात्र दिली आहेत.

संस्कृत संधिनियमानुसार उच्चारण 'पुल्लिँङ्ग'

---

१. प्रातिशाख्यातही वैदिक पाठासाठी तसे उच्चारण सांगितले आहे, उदाहरणार्थ 'अन्तस्थापरश्च सवर्णमनुनासिकम्' तै. प्रा. ५. २८.

२. तैत्तिरीय प्रातिशाख्यात आत्रेयाचे एक मत दिले आहे. त्याच्या मताप्रमाणे अशा ठिकाणी मागचा स्वर अनुनासिक होतो. तसे असता 'पुँल्लिङ्ग' हे लेखनही योग्य ठरेल (उत्तमह्यभावात् पूर्वोऽनुनासिक इत्यात्रेयः ५.३१)

अनुक्रमणिका

अथवा 'पुंलिङ्ग' असे असताना मराठीत 'पुल्लिंग' असे उच्चारण व लेखन कसे रूढ झाले हा शोध घेण्याचा एक स्वतंत्र विषय होऊ शकेल. त्यासाठी लेखनाचे जुने नमुने (orthographic evidence), तसेच पूर्वीच्या मराठी शास्त्री-पंडितांनी एतद्विषयक काही विधान केले असल्यास ते (orthoepic evidence) पहावे लागेल.

माझ्या कल्पनेप्रमाणे प्रस्तुत शब्दाचा मराठी संदर्भात उपयोग गेल्या शतकात मराठी भाषेचे व्याकरण लिहिण्यात-शिकवण्यात येऊ लागले तेव्हापासूनचा असावा. एरवी ह्या शब्दाच्या उपयोगास मराठी व्यवहारात वाव दिसत नाही. हल्लीचे उच्चारण व लेखन पाहता, त्याकाळची मराठी शास्त्रीमंडळी 'पुंलिङ्ग' व 'पुल्लिँङ्ग' ह्यांपैकी दुसरे उच्चारण–लेखन करीत असावीत असे वाटते. पुढे मुळातच उच्चारायला अवघड असलेले 'ल्'चे अनुनासिक उच्चारण मागे पडून 'पुल्लिङ्ग' हे उच्चारण रूढ झाले असावे. त्याला लेखनानेही साथ दिली असेल. 'पुल्लिँङ्ग' असे लिहिण्याऐवजी अनवधानाने जर 'पुल्लिङ्ग' असे लिहिले जाऊ लागले तर 'ल्लि' वरील अनुस्वाराचे प्रयोजन–म्हणजे तो अनुस्वार अनुनासिक 'ल्'चा द्योतक आहे हे–लक्षात न येऊन 'पुल्लिङ्ग' ह्या लेखनातील अनुस्वार व 'ङ्' दोन्ही लिहिणे अनावश्यक वाटले असणे शक्य आहे. त्यामुळेही पुल्लिग (अथवा पुल्लिङ्ग) असे लेखन प्रचारात येऊ लागले असेल.

घटनांचा हा एक क्रम कल्पिला आहे, त्याची सत्यासत्यता पारखलेली नाही.

श्री. निपाणीकर यांनी हा लेखनविषयक मुद्दा उपस्थित करून खुलासा करण्याची संधी मला दिली त्याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे. आपण सर्वच जिज्ञासू वृत्तीने अभ्यास करीत आहोत. तेव्हा कोणी अधिकाराचे अतिक्रमण करण्याचा, वा कोणी क्षमा करण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही, माझा तो अधिकारही नाही.

– म. अ. मेहेंदळे

सार-संकलन

आपले राज्य कसे चालते ?

'आपले राज्य कसे चालते ?' असा प्रश्न आहे. पंतप्रधान किंवा मुख्य मंत्री राज्य कसे चालवितात किंवा राज्यकर्ता पक्ष किंवा नोकरशाही राज्य कसे चालविते असा प्रश्न नाही. कारण ज्या पद्धतीने राज्य चालत आहे ती आपल्याला खरोखर नापसंत असती तर ह्या मंडळींनी ही पद्धत बदलली असती किंवा ही मंडळी टिकली नसती.

आपल्या राज्याची रोजगार हमी योजना आहे. भूमिहीन मजूर आणि लहान शेतजमिनींचे मालक यांना रोजगार पुरविण्यासाठी ती राबविण्यात येत आहे. समाजवादाला आणि गोरगरिबांच्या कल्याणाला वाहिलेले असे आपले राज्य असल्यामुळे आपण ही योजना आखून ती तत्परतेने आणि जिद्दीने राबवावी ही अतिशय स्वाभाविक आणि योग्य अशी गोष्ट आहे.

धुळे जिल्हा हा आपला एक मागासलेला आणि दुष्काळी जिल्हा आहे. त्याच्यात आदिवासींची मोठी वसती आहे. तेव्हा रोजगार हमी योजनेचा ह्या जिल्ह्यात मोठा उपयोग होण्यासारखा आहे. अधिकृत कागदपत्रांप्रमाणे ह्या जिल्ह्यात गेल्या वर्षी रोजगार हमी योजनेने ८०,००० मजुरांना काम पुरविले आणि यासाठी ५॥ कोटी रुपये खर्च करण्यात आले. रो. ह. योजनेचे एक वैशिष्टय असे, की तिच्यात मजुरांची कंत्राटे घेणाऱ्यांना स्थान नसते. मजुरांना सरळ कामावर घेण्यात येते व ते काम करतील त्याबद्दल आणि त्याच्या प्रमाणात त्यांना ठरलेली मजुरी मिळते. ह्याचा एक फायदा असा, की मजुरीवर खर्च होणारा सर्व पैसा मजुरांना मिळतो, त्याचा कोणताही भाग कंत्राटदारांच्या खिशांत जात नाही. दुसरा फायदा असा, की मजुरीच्या मोबदल्यात उपयुक्त कामे पदरात पडतात. लहान पाटबंधाऱ्यांच्या योजना, तसेच झाडे लावण्यासाठी खड्डे खणण्याच्या, शेतांना बांध घालण्याच्या योजना पार पाडता येतात. ह्यामुळे पुढील उत्पन्न वाढू शकते. तेव्हा गेल्या वर्षी धुळे जिल्ह्यात जे एऱ्हवी बेकार राहिले असते अशा गरीब मजुरांना रो. ह. योजनेमुळे ५ कोटींहून जास्त मजुरी मिळाली आणि तिच्या बदल्यात विकासाची बरीच कामे झाली असे समाधान आपल्याला मानता आले असते.

पण दुर्दैवाने ते मानता येत नाही. कारण धुळ्याच्या कलेक्टरांना असे आढळून आले, की ह्या रकमेतील बरीचशी रक्कम मजुरांना मिळालेली नाही. ती ही योजना अंमलात आणणाऱ्या वेगवेगळ्या खात्यांच्या अधिकाऱ्यांच्या खिशांत, आणि अर्थात त्यांच्या मागे उभ्या असलेल्या अनामिक मंडळीच्या खिशांत गेली आहे. कलेक्टरांनी सुरू केलेल्या चौकशीत असे आढळून आले, की अनेक ठिकाणी जी मजुरांची हजेरी-बुके राखण्यात आली होती त्यांच्यांत 'बोगस' नावे होती. अनेक ठिकाणी खोटया सह्या किंवा भलत्याच माणसांच्या आंगठ्यांचे छाप होते. कित्येक ठिकाणी नावे आणि सह्या खऱ्या होत्या; पण ज्या रकमांसाठी त्या करण्यात आल्या होत्या त्या मजुरांना मिळाल्या नव्हत्या. एके ठिकाणी हजेरी बुकाच्या एका पानावर सह्या आणि आंगठ्यांचे छाप होते; पण नावे आणि रकमा नोंदलेल्या नव्हत्या, इ.

भ्रष्टाचाराच्या आरोपाखाली खटला भरता येईल एवढा निश्चित पुरावा ज्या बेचाळीस प्रकरणांत कलेक्टरला आढळून आला, त्यांच्याशी संबंधित असलेल्या अधिकाऱ्यांवर रीतसर खटले भरण्याचे त्यांनी ठरविले. पोलिस ठाण्यांना माहिती पुरवून तक्रारी नोंदविण्यात आल्या.

पण अनेक ठिकाणी पोलिस अधिकाऱ्यांनी अधिक चौकशी करून पुरावा गोळा करण्याऐवजी आरोपित अधिकाऱ्यांना संरक्षण देण्याचे धोरण अवलंबिले. एका उपनिरीक्षकाने मजुरांना बोलावून खरे सांगाल तर याद राखा अशी तंबी दिली. एका उपनिरीक्षकाने चौकशीसाठी एका गेस्टहाऊसमध्ये ठाण दिले. ज्या अधिकाऱ्यांवर आरोप होते त्यांनीच मजुरांना

अनुक्रमणिका

त्याच्यापुढ सादर केले आणि अशा रीतीने त्यांच्या जबान्या घेण्यात आल्या.

कलेक्टरने संशयित अधिकाऱ्यांवर खटले भरण्याची परवानगी जेव्हा सरकारकडे मागितली तेव्हा ह्या अधिकाऱ्यांच्या खातेप्रमुखांनी त्यांच्यावर न्यायालयात खटले भरण्याऐवजी खात्यामार्फत त्यांची चौकशी करून त्यांच्यावर कारवाई करावी असे सुचविले. अशा कारवाईत बराच घोळ घालून अखेरीस काही न केले तरी चालते असा अनुभव आहे. निदान ह्या अधिकाऱ्यांच्या बदल्या करण्यात याव्या म्हणजे त्यांना आपल्या विरुद्ध जाऊ शकणाऱ्या पुराव्यात ढवळाढवळ करता येणार नाही अशा सूचना कलेक्टरांनी केल्या. पण ह्या अधिकाऱ्यांच्या बदल्या झाल्या नाहीत.

ह्या प्रकरणाचे पडसाद महाराष्ट्राच्या विधानसभेत उमटले. त्याच्यात गुंतलेले भ्रष्ट अधिकारी आणि त्यांना पाठीमागे घालणारे राज्यकर्त्या पक्षाचे मातब्बर स्थानिक सभासद राजकीय दडपण आणून कलेक्टरची बदली करायला भाग पाडतील अशी भीती व्यक्त करण्यात आली. कलेक्टरची बदली करण्यात येणार नाही असे आश्वासन संबंधित मंत्र्यांनी दिले.

महाराष्ट्र सरकारने विधान परिषदेचे सभापती श्री. रा. सु. गवई यांच्या अध्यक्षतेखाली ह्या प्रकरणाची अधिक चौकशी करण्यासाठी समिती नेमली. समितीचा अहवाल अजून यायचा आहे. पण एवढ्यात कलेक्टरची तातडीने बदली करण्यात आली आहे.

कलेक्टरने चौकशी सुरू केल्यावर ज्या अधिकाऱ्यांविरुद्ध प्रथमदर्शनी पुरावा जमा झाला होता ते अर्थात बिथरले. त्यांची प्रतिक्रिया बरीच आक्रमक होती. डेप्युटी इंजिनिअर, रेंज फॉरेस्ट ऑफिसर, फॉरेस्टर, फॉरेस्ट गार्ड ह्या पातळ्यांचे हे कनिष्ठ अधिकारी होते. पण त्यांनी कलेक्टरला पाठविलेल्या तारा बऱ्याच दमदार होत्या. "आपण पोलिस सबइन्स्पेक्टर्सच्या मार्फत बनावट पुरावा तयार करीत आहात. बनावट दस्तऐवज तयार करण्याच्या गुन्ह्यासाठी आपल्यावर इंडियन पीनल कोडाप्रमाणे खटला भरता येईल. आपल्या कृतीचा पुनर्विचार करावा." अशा आशयाच्या ह्या तारा होत्या. कलेक्टरची दहशत एके काळी जिल्ह्याचा राजा असल्यासारखी असे. जिल्ह्यातील कनिष्ठ अधिकारी जर कलेक्टरला धमक्या देऊ लागले तर त्यांच्यामागे मोठ्या ताकदीचे पाठबळ कुणीतरी उभे केले असणार असा तर्क करता येतो.

ह्या कनिष्ठ अधिकाऱ्यांच्या खातेप्रमुखांनीही चौकशीच्या कारवाईचा पाठपुरावा करताना फारसा उत्साह दाखविला नाही. ज्या अधिकाऱ्यांविरुद्ध प्रथमदर्शनी पुरावा होता त्यांना निलंबित करावे, त्यांच्या बदल्या कराव्या अशा सूचनांकडे त्यांनी कानाडोळा केला.

पोलिसांनी चौकशी करण्याचे आणि संशयित अधिकाऱ्यांवर खटला भरण्याचे काम ज्या प्रकारे केले त्याचे नमुने असे: एका फॉरेस्ट गार्डविषयी भ्रष्टाचाराचा संशय होता. हा गार्ड एका मजुराला त्याच्या गावाहून जेथे चौकशी करणारा पोलिस सब-इन्स्पेक्टर तळ ठोकून होता तेथे घेऊन गेला. "पगारपत्रकात जेवढी रक्कम मजुरी म्हणून तुला दिल्याची नोंद आहे तेवढी सर्व आपल्याला मिळाली असे तू सब-इन्स्पेक्टरला सांग" असे त्या गार्डने त्याला सांगितले. "नाही तर तुझ्या सर्व शेळ्या मी कोंडवाड्यात ठेवून देईन आणि फॉरेस्टच्या जमिनीत बेकायदेशीरपणे त्यांना चरायला नेत होतास म्हणून तुझ्यावर खटला भरीन." म्हणजे येथे आरोपीच संभाव्य साक्षीदाराला दमदाटी करीत चौकशी करणाऱ्या सब-इन्स्पेक्टरपुढे सादर करीत होता.

एका सब-इन्स्पेक्टरने एक रेंज फॉरेस्ट ऑफिसर आणि दोन फॉरेस्ट गार्ड यांच्यावर आरोपपत्र दाखल केले. पण खटला सुनावणीला आला त्या दिवशी तो कोर्टात हजर राहिला नाही. सरकारी वकीलालाही त्याने खटल्याची नीट माहिती करून दिली नव्हती. त्याने त्याला आरोपपत्र दाखविलेही नव्हते. ज्या अधिकाऱ्यांनी भ्रष्टाचाराचे प्रकरण शोधून काढले होते आणि त्याचा रिपोर्ट पोलिसांकडे केला होता त्यांची नावेही आरोप पत्रात नव्हती. महत्त्वाचे संबंधित कागदपत्रही कोर्टात दाखल करण्यात आले नव्हते. परिणामी वकिलाला फिर्याद नीट चालवता आली नाही आणि पैशाचा कुठे अपहार झाला आहे हे सिद्ध करता आले नाही.

सरकारने धुळ्याच्या कलेक्टरला फारसा पाठिंबा दिला नाही. उलट, इतर खात्यांतील नोकरांकडून भ्रष्टाचार होत आहे असे आढळून आले तर सरळ पोलिसांकडे जाऊ नये; त्या, त्या खात्याच्या प्रमुखांशी सल्लामसलत करूनच फौजदारी कारवाई करावी अशा आशयाचे परिपत्रक सरकारने कलेक्टरला उद्देशून काढले.

सारांश, भ्रष्टाचाराची प्रकरणे उघडकीला आणली म्हणून संबंधित खात्यांची आणि वरिष्ठांची नाराजी आणि नाखुषी कलेक्टरला स्वीकारावी लागली. पण आणखी एका अनिष्ट परिणाम घडून आला. रो. ह. योजनेखाली जी कामे काढतात त्यांचे नियोजन वेगवेगळ्या खात्यांचे कनिष्ठ अधिकारी करीत असतात. कलेक्टर भ्रष्टाचाराची प्रकरणे बाहेर काढतो आहे हे पाहून बऱ्याच ठिकाणी ह्या अधिकाऱ्यांनी ह्या कामांचे नियोजन करण्याचे नाकारले. ह्यामुळे रो. ह. योजनेखाली कमी कामे होऊ लागली. उदा., धुळे जिल्ह्यात सप्टेंबर १९८१ मध्ये जमिनीची धूप थांबविण्याच्या योजनेखाली १५७ कामे चालू होती आणि २५६८ मजुरांना काम मिळत होते. त्याच्या पुढल्या महिन्यात फक्त ४ कामे संघटित झाली आणि ३४ मजुरांना रोजगार मिळाला. म्हणजे अधिकाऱ्यांनी कलेक्टरला आणि अर्धपोटी राहणाऱ्या आदिवासी मजुरांना धडा शिकविला.

ही सर्व माहिती वर्तमानपत्रातून प्रसिद्ध झाली आहे आणि तिला कोणी आव्हान दिलेले नाही.

आता प्रश्न उपस्थित होतो तो असा : एखाद्या विभागात रो. ह. योजना चालू असली, की त्याच्यात मजुरीचे दर स्थिर होतात किंवा काही प्रमाणात वाढतात. कारण ज्या शेतमालकांना कामे करून घ्यायची असतात त्यांच्याशी मजूर आता दर करू शकतात. आम्हाला किमान इतकी मजुरी तुम्ही दिली पाहिजे नाही तर आम्ही रो. ह. योजनेत कामाला जाऊ असे मजूर मालकांना म्हणू शकतात. मालकांनी देऊ केलेल्या मजुरीवर काम करावे किंवा बेकार राहून उपास काढावा एवढेच पर्याय त्यांच्यापुढे आहेत अशी परिस्थिती राहात नाही. यामुळे जमीनमालकांचा रो. ह. योजनेला विरोध असला तर ते समजू शकते. योजनेला विरोध असला तर ते समजू शकते. हा विरोध रो. ह. योजनेचा कायदा होऊ नये यासाठी खटपट करावी एवढ्यापुरता मर्यादित राहिला तर लोकशाही पद्धतीशी ही गोष्ट सुसंगत आहे असे म्हणून ती स्वीकारावी लागेल.

पण एकदा कायदा करण्यात आला की तो अंमलात आणणे हे सरकारी अधिकाऱ्यांचे कर्तव्य असते. आपले काम चोखपणे करीत राहावे, आणि आपल्याला जे वेतन नियमाप्रमाणे मिळते त्याच्यात समाधानाने जगावे ही आदर्श स्थिती झाली. यापुढे भ्रष्टाचाराला सुरुवात होते. सरकारी कामे (म्हणजे पर्यायाने लोकांची कामे) करण्यासाठी म्हणून सरकारी अधिकाऱ्याला जे अधिकार दिलेले असतात त्यांचा वापर स्वतःचा फायदा करण्यासाठी जर त्याने केला तर तो भ्रष्टाचार होय. आता भ्रष्टाचाराच्या अनेक पायऱ्या असू शकतात.

समजा, अधिकाऱ्याने एखाद्या श्रीमंत माणसाचे काम, त्याच्यासाठी काही पैसे घेऊन, करून दिले; समजा, हे नियमांत बसणारे काम आहे आणि ते नियमांना अनुसरून करण्यात आले आहे; फक्त एऱ्हवी ते उशीरा झाले असते आणि त्याचा त्या माणसाला त्रास झाला असता, तो काम लवकर झाल्यामुळे वाचला. ही एक पायरी. समजा पैसे घेऊन श्रीमंत माणसाचे काम करून देण्यात आले आहे आणि ते करताना नियम वाकविण्यात आले आहेत. मोडण्यात आलेले नाहीत पण वाकविण्यात आले आहेत; ही दुसरी पायरी. पहिल्या पायरीपेक्षा ही अधिक भ्रष्ट का ? तर नियम वाकविण्यात आले आहेत ह्याचा अर्थ असा, की नियमांचा एऱ्हवी लावण्यात आला नसता असा खास अर्थ लावून एखादी गोष्ट त्यांच्यांत बसविण्यात आली आहे. म्हणजे जी गोष्ट नियमांना अपेक्षित नव्हती ती करण्यात आली आहे. नियम सार्वजनिक कल्याण साधण्यासाठी असतात. तेव्हा वरील कृत्यामुळे दुहेरी हानी होणार. एक तर नियमांत सरलपणे अभिप्रेत नसलेली गोष्ट केल्यामुळे सार्वजनिक अकल्याण होणार. शिवाय ती नियमांत बसते आहे अशी बतावणी केल्यामुळे वस्तुतः नियम बदलला गेला असणार आणि त्यामुळे ही हानी पद्धतशीर रीतीने होत राहणार. तिसरी पायरी नियम स्पष्टपणे मोडून श्रीमंत माणसाचे काम करून देणे आणि

त्यासाठी पैसे घेणे. येथे नियम मोडल्यामुळे जी सार्वजनिक हानी होते ती होतेच; शिवाय सर्वांना समान नियम व नियमापुढे सर्व समान हे तत्त्व मोडते. श्रीमंतांना नियम नाहीत आणि सार्वजनिक अहित करूनही ते मुक्तपणे स्वतःला हवे ते करू शकतात अशी परिस्थिती निर्माण होते. सरकारी अधिकारी हा सार्वजनिक हित साधण्यासाठी काम करणारा सार्वजनिक सेवक असतो ही त्याची भूमिका विकृत होते, तो श्रीमंतांचा नोकर बनतो.

उदा., समजा सरकारी अधिकारी सार्वजनिक कामाचे कंत्राट देतो. समजा, तो पूर्णपणे नियमांना अनुसरून एखाद्याला कंत्राट देतो. पण कंत्राटदाराला म्हणतो की, 'तुला जो दहा टक्के फायदा होणार आहे त्यातून मला ½ टक्का हिस्सा दे. तुझे नुकसान नाही, तुझा फायदा काहीसा कमी होईल. पण तुझी कामे सुरळीतपणे होतील. इतर कुणाचेही नुकसान नाही. माझा थोडासा फायदा होईल.' सर फ्रॅन्सिस बेकन ह्या इंग्लंडच्या सरन्यायाधिशाची गोष्ट अशी सांगतात, की जेव्हा त्याच्यावर लाच घेऊन न्यायदान केल्याचा आरोप करण्यात आला, तेव्हा आपला बचाव करण्यासाठी त्याने केलेला युक्तिवाद असा होता: "मी लाच घेतली ही गोष्ट खरी आहे; पण मी दोन्ही पक्षांकडून समान लाच घेतली आहे आणि म्हणून मी जो निकाल दिला त्याच्यावर लाचेचा काही परिणाम झालेला नाही."

पण आपल्यापुढे भ्रष्टाचाराची जी उदाहरणे आहेत ती वेगळी आहेत. इथे ह्या अधिकाऱ्यांच्या डोळ्यांसमोर गरीब, अडाणी, अक्षरशः अर्धपोटी राहणारी माणसे आहेत. ती त्यांना दिसताहेत. त्यांना काही रोजगार मिळावा, त्यांच्या आणि त्यांच्या पोराबाळांच्या पोटांत काही पडावे म्हणून ही योजना आहे. ह्या माणसांना त्यांच्याकडून चापून काम करून घेतल्यानंतर जी मजुरी त्यांना नियमाप्रमाणे मिळाली पाहिजे तिच्यावर हे अधिकारी डल्ला मारीत आहेत. म्हणजे ते अक्षरशः उपाशी माणसांच्या आणि मुलांच्या तोंडचा घास काढून घेत आहेत. हा घृणास्पद भ्रष्टाचार उघडकीला आल्यावर वरिष्ठ अधिकारी, विधानसभेचे सभासद, मंत्री त्यांना पाठीशी घालीत आहेत. हे सर्व सुशिक्षित लोक आहेत. भारत स्वतंत्र झाल्यानंतर इतकी वर्षे लोटूनही तुमच्या देशात एवढी उपासमार आहे म्हणून परदेशी लोक आपल्याला हिणवतात त्याची आपल्याला शरम वाटत नाही. ते सोडा. समोर जे भुकेकंगाल लोक प्रत्यक्ष दिसत आहेत त्यांनी निढळाच्या घामाने जो घास मिळविला तो आपण काढून घेतो ह्याची शरम आपल्याला वाटत नाही. इतके आपण कोडगे बनलो आहोत. हा भ्रष्टाचार उघडकीला आल्यावर कनिष्ठ अधिकारी लाजेने काळवंडले नाहीत. वरमलेही नाहीत. त्यांनी आपल्या 'बुलेट' मोटार सायकलींवरून कलेक्टरच्या बंगल्यावर मोर्चा काढला. कलेक्टरने एवढेच विचारले, की 'तुमच्या पगारात बुलेट गाडी घेणे तुम्हाला कसे परवडते?' ह्याला उत्तर नव्हते.

हा भ्रष्टाचार उघडकीला आल्यामुळे कुणाला हादरा बसला असेही दिसत नाही. दोन दिवस वर्तमानपत्रांतून गाजल्यानंतर हे प्रकरण दृष्टिआड झाले. पुढच्या कुलंगडचात कोण सापडते त्याची वाट वाचक पाहू लागले.

असे आपले राज्य चालते!

साभार पोच

* **पापणीखालचे ढग** (कवितासंग्रह) – उल्हास गायधनी; प्रकाशिका सौ. उषा पद्माकर गायधनी; ए ३०७, एच्. ए. कॉलनी, पिंपरी, पुणे १८; १९८२; पृ. ५३; कि. ८ रु.
* **निळे पाणी** – रा. ग. जाधव; अभिजात प्रकाशन, कोल्हापूर– ४१६ ००२; १९८२; पृ. ९४; कि. १२ रुपये.
* **म्हातारीनं झाकला कोंबडा** – सौ. अनुराधा गुरव, अजब पुस्तकालय, कोल्हापूर; १९८२; पृ. १५६; कि. २० रुपये.





अनुक्रमणिका

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका